Germanistische Abhandlungen

begründet von
Karl Weinhold
In zwanglosen Heften herausgegeben
von
Friedrich Vogt

37. Heft

Untersuchungen über Totenkult und Ódinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen

mit Excursen
zur altnordischen Literaturgeschichte

von

Wolf von Unwerth

Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1911

Germanistische Abhandlungen

begründet von

Karl Weinhold

in zwanglosen Heften herausgegeben von

Friedrich Vogt

„Die germanistischen Abhandlungen sollen grammatische und literargeschichtliche Untersuchungen, sowie Textpublikationen aus den älteren und neueren Perioden der germanischen Sprachen bringen. Auch die Geschichte des Lebens unseres Volkes in seinen verschiedenen Stämmen und Zeiten wollen sie berücksichtigen."

Dies früher aufgestellte Programm bleibt in Geltung, auch nachdem der Unterzeichnete die Herausgabe dieser Sammlung übernommen hat. Insbesondere sollen nach wie vor Ausgaben keineswegs von ihr ausgeschlossen sein; vielmehr wird bei ihrer Fortführung auf die Herausgabe wichtiger Literaturdenkmäler, welche bisher noch nicht oder doch nur ungenügend veröffentlicht waren, ein besonderes Augenmerk gerichtet werden. Nicht nur Arbeiten, die unter der Leitung des Herausgebers entstanden sind, soll die Sammlung bringen; sie steht allen Beiträgen offen, welche geeignet sind die germanistische Wissenschaft zu fördern.

Manuskripte wolle man an untenstehende Adresse senden.

Prof. Dr. Friedrich Vogt

Marburg a. L., Bismarckstrasse 7

Untersuchungen über Totenkult und Ódinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen

von

Wolf von Unwerth

Germanistische Abhandlungen

begründet
von
Karl Weinhold
herausgegeben
von
Friedrich Vogt

37. Heft

Untersuchungen
über
Totenkult und Ódinnverehrung
bei Nordgermanen und Lappen

mit Excursen
zur altnordischen Literaturgeschichte

von

Wolf von Unwerth

Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1911

Untersuchungen

über

Totenkult und Ódinnverehrung
bei Nordgermanen und Lappen

mit Excursen
zur altnordischen Literaturgeschichte

von

Wolf von Unwerth

Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1911

Herrn Professor

Dr. Theodor Siebs

in herzlicher Dankbarkeit

gewidmet

Abkürzungen.

A, B: Finnur Jónsson, Den norsk-islandske Skjaldedigtning, Heft A und B, København og Christiania 1908.
Aarb.: Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie, København.
Aasen: I. Aasen, Norsk Ordbog 1873.
Ark.: Arkiv för nordisk filologi, hrsg. von A. Kock, Lund.
Árnason: Jón Árnason, Íslenzkar Þjóðsögur og Aefintýri, Leipzig 1864.
Barđars.: Barđarsaga Snæfellsáss, hrsg. von Vigfússon, Nordiske Oldskrifter XXVII.
Cav.: G. O. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne, Stockholm 1864—68.
Edd. min.: Eddica minora, hrsg. von Heusler und Ranisch, Dortmund 1903.
E. H. Meyer: Elard Hugo Meyer, Germanische Mythologie 1891.
Eg.: Egils saga Skallagrímssonar, Altnordische Sagabibliothek Nr. III.
Eir.: Eiríks saga rauđa, hrsg. von Storm, Samf. XXI.
Eirm.: Eiríksmǫ́l.
Eyrb.: Eyrbyggja Saga, Altnordische Textbibliothek Nr. VI.
Fas.: Fornaldarsögur Norđrlanda, hrsg. von Rafn.
Fellm.: Jacob Fellmann, Anteckningar under min vistelse i Lappmarken 1. 2, Helsingfors 1906.
Fgrsk.: Fagrskinna, hrsg. von Finnur Jónsson, Samf. XXX.
F. J. Lit.: Finnur Jónsson, Den oldnorske og oldislandske Literaturs Historie, København 1894 ff.
Flat.: Flateyjarbók, hrsg. von Vigfússon und Unger, Christiania 1860—68.
Flóam.: Flóamannasaga, hrsg. von Vigfússon und Möbius, Fornsögur 1860.
Fms.: Fornmannasögur.
Ganander: Ganander, Mythologia fennica, Åbo 1789.
Gautr.: Gautrekssaga, hrsg. von Ranisch, Berlin 1900.
Golther: W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, Leipzig 1895.
Graan: O. Graan, Relation om Lapparnas Ursprung usw., Landsm. XVII Heft 2.
Grett.: Grettissaga, Altnordische Sagabibliothek Nr. VIII.
Grimm: J. Grimm, Deutsche Mythologie[4].
Grundr.: H. Paul, Grundriss der germanischen Philologie.
Hák.: Hákonarmál von Eyvindr skáldaspillir.
Hál.: Háleygjatal von demselben.
Harđars.: Harđar saga Grímkelssonar, Ísl. s. II 1847.

Haukenæs: Th. S. Haukenæs, Natur, Folkeliv og Folketro i Hardanger, 1884 ff.
Haustl.: Haustlöng von Þjóðolfr.
Hávarðars.: Hávarðarsaga Ísfirðings, Nordiske Oldskrifter XXVIII.
Herv.: Hervararsaga, Fas. II.
Hkr.: Heimskringla, hrsg. von Finnur Jónsson, Samf. XXIII.
Högstr.: P. Högström, Beskrifning öfver de til Sveriges krona lydande Lapmarker, Stockholm 1747.
Hrólfss.: Hrólfs Saga Kraka, hrsg. von Finnur Jónsson, Samf. XXXII.
Húsdr.: Húsdrápa von Ulfr Uggason.
Höf.: Höfuðlausn von Egill Skallagrímsson.
Jahn: U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, Breslau 1884.
Jess.: E. J. Jessen, Afhandling om Finnernes og Lappernes hedenske Religion, enthalten in Leem, siehe dort.
Ísl. s.: Íslendinga sögur. Die verschiednen Ausgaben sind durch die Jahreszahlen bezeichnet.
Junge: Junge, Den nordsiellandske Landalmues Charakter, Skikke, Meeninger og Sprog, København 1798.
Kamp: Kamp, Danske folkeminder, Odense 1877.
S. Kildal: Sigvard Kildal, Efterretning om Finners og Lappers hedenske Religion, Skand. Litt.-Selskabs Skrift. II 1807.
Kristensen J.: E. T. Kristensen, Jyske folkeminder, Kolding 1871 ff.
Landnáma: Landnámabók, hrsg. von Finnur Jónsson, København 1900.
Landsm.: Nyare bidrag till kännedom om de svenska Landsmålen och svenskt folklif, hrsg. von J. A. Lundell, Stockholm.
laus.: lausavísa.
Laxd.: Laxdœla saga, Altnordische Sagabibliothek Nr. IV.
Leem: K. Leem, Beskrivelse over Finmarkens Lapper, København 1767.
Lex. poet.: Sveinbjörn Egilsson, Lexicon poeticum 1844—60.
Lund.: N. Lundius, Descriptio Lapponiæ, Landsm. XVII Heft 5.
Máhl.: Máhlíðingavísur von Þórarinn svarti.
Maurer: K. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum, München 1855—56.
Menschenopfer: E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, Verh. d. sächs. Ges. d. Wiss. Jubiläumsband 1909.
Mogk II: Mogk, Norwegisch-isländische Literatur, Grundr. II S. 555 ff.
Mogk III: Mogk, Mythologie, Grundr. III S. 230 ff.
Müllenhoff: K. Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg, Kiel 1845.
Nær.: Nærø-manuskript von Johan Randulf, Quigst. S. 3 ff.
Njála: Brennu-Njálssaga, Altnordische Sagabibliothek Nr. XIII.
Niur.: O. P. Niurenius, Laplandia, übs. von Wiklund, Landsm. XVII, 5.
Norn.: Nornagests Þáttr, Fas. I.
Oddr: Oddr Snorrason, Óláfs saga Tryggvasonar. Die Ausgaben sind durch Hinzufügung von 1853 (hrsg. von Munch, Christ. 1853) und Fms. X (S. 216 ff.) bezeichnet.

O. h.: Óláfssaga helga (O. h. 1849: hrsg. von Keyser und Unger, Christ. 1849; O. h. 1853: hrsg. von Munch und Unger, Christ. 1853).
O. Tr.: Óláfssaga Tryggvasonar. Die Ausgaben sind näher bezeichnet.
Quigst.: J. Quigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi. Det kgl. norske videnskabers selskabs skrifter Nr. 1, Trondhjem 1903.
Ragn.: Ragnars saga loðbrókar, hrsg. von Magnus Olsen, Samf. XXXVI.
Rheen: Samuel Rheen, Relation om Lapparnes lefwarne och Sedher, Landsm. XVII Heft 1.
Rietz: J. E. Rietz, Ordbok öfver Swenska Allmogespråket 1862.
Sakse: A. Olrik, Kilderne til Sakses Oldhistorie I. II, København 1892—94.
Samf: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur.
Sande: O. Sande, Fraa Sogn, Segner og annat, Bergen 1887—92.
Saxo: Saxo grammaticus, hrsg. von P. E. Müller und M. Velschow 1839—58.
Scheffer: Johan Scheffer, Lapponia, zitiert nach der deutschen Ausgabe von 1674.
Sn. E.: Snorra Edda, Editio Arnamagnæana, Kopenhagen 1848—87.
Sonat.: Sonatorrek von Egill Skallagrímsson.
Svarfd.: Svarfdœla saga, Íslenzkar Fornsögur III.
Thiele: Thiele, Danmarks Folkesagn, København 1843—60.
Tornæus: Manuskr. von Tornæus, hrsg. Landsm. XVII Heft 3.
Vell.: Velleklá von Einarr skálaglam.
Vígagl.: Víga Glúmssaga, Íslenzkar Fornsögur I.
Völs.: Völsunga Saga, hrsg. von Magnus Olsen, Samf. XXXVI.
Yngs.: Ynglinga Saga, Hkr. I.
Yngt.: Ynglingatal von Þjóðolfr.
Þáttr: Óláfs Þáttr Geirstaðaálfs, Fms. X.
Þórsdr.: Þórsdrápa von Eilífr Goðrúnarson.
Örv.: Örvar Odds saga. Wenn nichts Ausdrückliches bemerkt wird, ist die Ausgabe in Altnordische Sagabibliothek Nr. II gemeint.
Die Eddalieder sind nach der Ausgabe von Sijmons und mit den dort verwendeten Abkürzungen zitiert.

Inhalt.

Einleitung

Es ist heut eine anerkannte Tatsache, dass zwischen dem heidnischen Glauben der Nordgermanen und der Religion der heidnischen Lappen, die bis ins 17. und die Anfänge des 18. Jahrhunderts hinein dem endgültigen Eindringen des Christentums widerstanden hat, enge Beziehungen bestehen. Zuerst hat Fritzner überzeugend dargetan, dass im Götterglauben, Aberglauben und Zauberwesen der Lappen sich vieles findet, was mit entsprechenden Vorstellungen andrer europäischer Völker und in erster Linie der den Lappen benachbarten Nordgermanen zusammenfällt. In zahlreichen Fällen beweist dabei die Entlehnung von Namen und Wörtern aus den nordischen Sprachen, dass auch die Sache auf Seite der Lappen als ein Lehen anzusehen ist (Historisk Tidskrift, Kristiania 4, 135 ff.). In neuster Zeit sind dann die Beziehungen zwischen nordischer und lappischer Mythologie durch Axel Olrik und Kaarle Krohn eingehender behandelt worden (von grundlegender Bedeutung sind vor allem die Aufsätze von Olrik in Danske Studier 1905 S. 39 ff. und Krohn in Finnisch-Ugrische Forschungen 1906 S. 155 ff.) [1]). Wichtig ist dabei vornehmlich der Nachweis, dass im lappischen Kultus sich Gebräuche finden, die nicht in der heimischen Kultur des Volkes ihre Wurzel haben können und auch in der Religion der stammverwandten Finnen keine Entsprechung haben. Diese müssen mithin von den auf andrer Kulturstufe stehenden germanischen Nachbarn entlehnt sein: so vor allem das Opfern von Haustieren, die der lappischen Kultur nicht eigen sind, sondern zum Opferzweck von den Nachbarn eingehandelt werden müssen (Olrik a. a. O. S. 45; Krohn a. a. O.

[1]) Im folgenden bezeichnet als Olrik und Krohn.

S. 157), die Verwendung von Mehlspeisen und Messinggegenständen bei kultischen Handlungen (Olrik S. 46; Krohn S. 157), das Aufstellen von Opfergaben in kleinen Booten (Olrik S. 42. 43. 45. 46), die spezialisierten Weihegaben für die einzelnen Gottheiten (Olrik S. 40—44), Opferung von Tieren, die man lebend in die Erde gräbt (Olrik S. 53 Fussnote 1; Krohn S. 157) und endlich die charakteristische Tracht des Opfernden (Olrik S. 53—55). Von den persönlich vorgestellten Gottheiten der lappischen Religion sind einige mit Bestimmtheit der nordgermanischen Mythologie entlehnt: so vor allem der Donnergott, der den Namen Tor und Horagalles (= Thor-karl) trägt und dem man Hämmer weiht, damit er die schädlichen Trolle erschlagen soll (vgl. Fritzner a. a. O. S. 144 ff.; Olrik S. 46—50; Krohn S. 164—168; ferner auch Olriks Aufsatz „Tordenguden og hans dreng“, Danske Studier 1905 S. 129 ff., 1906 S. 65 ff.). Ihm schliesst sich an der Gott der Fruchtbarkeit und des (nicht lappischen) Ackerbaus, der durch die Verwendung des Priapus in seinem Kult und durch seinen Namen Waralden olmay (= veraldar goð) sich als der nordische Freyr zu erkennen gibt (Olrik S. 50. 51; Krohn S. 168—172). Viel unsichrer ist die Zusammenstellung des Windgottes Bieka Galles mit der selbst äusserst problematischen Gestalt des nordischen Njörðr (Olrik S. 51. 52; Krohn S. 172—175). Dagegen bestehen zweifellos Zusammenhänge zwischen dem Kult der Sarakka und dem nordischen Nornenglauben (Fritzner S. 155 ff.; Krohn S. 176—179). Aus dem grossen Gebiet des Aberglaubens sei noch hingewiesen auf die zur Julzeit umziehenden Seelenscharen (Fritzner S. 156. 157; Olrik S. 45; Krohn S. 156. 157) und auf Namen wie æppar (= útburðr, Fritzner S. 157. 158), gufitarak (= góðvættir, Fritzner S. 158), rauga und jetanas (= draugr und jötunn, Fritzner S. 159) sowie Nekke (schwed. Näck, Krohn S. 180). Selbst im Zauberwesen, das doch in alter wie neuer Zeit als die eigentliche Domäne der Lappen gilt, lässt sich nordischer Einfluss nachweisen (Fritzner S. 164 ff.).

All diese mit Bestimmtheit nachgewiesenen Entlehnungen machen nun aber, wie auch erkannt worden ist, die lappische Mythologie zu einer wertvollen Quelle, aus der auch der germanische Religionshistoriker zu schöpfen hat. Dieser Umstand

erhält seine besondere Bedeutung durch den grossen Unterschied, der zwischen dem überlieferten Material nordischer und lappischer Mythologie besteht. Auf der einen Seite ist vor allem eine reiche Göttersage und Götterdichtung erhalten, während die Nachrichten über Kulthandlungen und religiöse Beziehungen des Menschen zu den Gottheiten spärlicher fliessen; auf der andern Seite dagegen bieten die Berichte von Missionaren und Pastoren, die selbst unter den Lappen gelebt und zum Teil mit wirklichem wissenschaftlichen Interesse deren Lebens- und Denkweise zu ergründen gestrebt haben, anschauliche Schilderungen des heidnischen Gottesdienstes und der volkstümlichen Glaubensvorstellungen. Daher ist die lappische Mythologie vorzüglich geeignet, die Nachrichten der nordischen Quellen in willkommener Weise zu ergänzen. Sie in diesem Sinne fruchtbar zu machen, soll im folgenden an einigen wichtigen Abschnitten der Mythologie versucht werden.

Was den Seelenglauben und Totenkult angeht, so sind ja dessen Formen bei den verschiedensten Völkern oft eng verwandt. Und man wird aus Gleichheiten auf diesem Gebiet nicht ohne weiteres auf Entlehnungen schliessen dürfen. Das Folgende aber wird zeigen, dass gewisse hergehörige Vorstellungskreise als charakteristisch ausgeprägte Gesamtheiten in der altnordischen und lappischen Religion sich derartig entsprechen, dass nicht nur von selbstverständlichen Übereinstimmungen des primitiven Denkens gesprochen werden darf. Es handelt sich vielmehr um religiöse Anschauungen, die einmal über das ganze skandinavische Gebiet verbreitet gewesen sind und wobei, soweit Entlehnung stattfand, bei der ganzen Lage der Kulturverhältnisse nur die Lappen die Nehmenden gewesen sein können. Sie haben dann die alten Glaubensformen in vollem Umfange bewahrt, und ihre Religion zeigt daher, sowohl was den primitiveren Seelenglauben, als auch was den höher entwickelten Götterglauben, der in einem spätern Teile dieser Arbeit behandelt wird, betrifft, noch den lebendigen Zusammenhang der Anschauungen und Handlungen, der aus dem Material der nordgermanischen Mythologie, teils wegen tatsächlicher Weiterentwickelung der nordischen Religion, teils wegen der

Beschaffenheit unsrer Quellen, nur noch durch Schlüsse zu gewinnen ist.

Im folgenden sollen demgemäss einzelne Vorstellungskreise der lappischen Religion in möglichster Vollständigkeit geschildert und sodann die entsprechenden nordischen Gruppen von Vorstellungen, über deren inneren Zusammenhang und äussere Stellung innerhalb der Gesamtmythologie die Kenntnis des lappischen Glaubens Licht verbreiten kann, danebengestellt werden. Die einzelnen Abschnitte der Darstellung stehen in einem gewissen inneren Zusammenhang miteinander: Die beiden Kapitel, die sich mit dem Totenkult beschäftigen, gehören schon durch ihr Thema enger zusammen, und die Behandlung des Óđinnkultes schliesst sich daran, weil in ihm die beiden vorher besprochenen Hauptvorstellungen aus dem Gebiet des Totenglaubens sich wiederfinden. Ich hebe aber ausdrücklich hervor, dass ich auf diesen durchgehenden Zusammenhang keineswegs das Hauptgewicht lege. Die einzelnen Abschnitte, und zwar sowohl die, welche Lappisches, als die, welche Germanisches behandeln, sind jedesmal als ein Ganzes für sich gearbeitet, und ich hoffe, dass sie auch ohne die Verbindung, in die sie zueinander und zum Ganzen gesetzt sind, ihren selbständigen Wert haben.

Diese meine Bemerkung gilt vor allem auch der Darstellung der altnordischen Óđinnverehrung (Kap. 4—6), die, wenn es allein auf den Zusammenhang mit der lappischen Mythologie abgesehen wäre, selbstverständlich nicht so ausführlich brauchte gestaltet zu werden.

Was die benutzten Quellen angeht, so wird auf nordischer Seite für die Fragen des Totenglaubens vor allem die isländische Sagaliteratur [1]) herangezogen und dabei stets auf den Unterschied zwischen historischen und unhistorischen Sagas, d. h. solchen, die im ganzen auf zuverlässige Lokaltraditionen aufgebaut sind, und solchen, die mehr mit konventionellen literarischen Motiven arbeiten, hingewiesen. Bei der Darstellung des Óđinnkultes werden zunächst die Literaturstellen berücksichtigt, die von wirklichen Kulthandlungen berichten; sodann wird die Gestalt Óđinns dargestellt, wie sie in den nachweislich aus heidnischer Zeit stammenden poetischen Quellen, d. h. in der heidnischen Skaldendichtung des 9. und 10. Jahrhunderts, erscheint; und endlich wird der Charakter des Gottes geschildert, wie er in der altnorwegischen Volkssage hervortritt.

[1]) Wertvolle Materialsammlungen bieten vor allem K. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes, München 1855/56; R. Keyser, Nordmændenes Religionsforfatning i Hedendommen, Christiania 1847.

Für die lappische Mythologie gibt es keine alle Ergebnisse zusammenfassende Darstellung. Das Buch von Friis (Lappisk Mythologi, Christiania 1871) hat noch nicht alle Quellen benutzt, die heut zugänglich sind. Die folgende Darstellung hält sich daher an die Quellen selbst. Diese fliessen im Gebiet der norwegischen Lappen reichlicher als in dem der schwedischen. Die wichtigsten Schriften stammen dort aus dem Kreise des Thomas von Westen, des Bekehrers der norwegischen Lappen. Zu nennen sind: 1. das *Nærömanuskript*, 1723 verfasst von Johan Randulf, Pastor zu Nærø, dessen Kenntnisse teils von Lappen seines eigenen Kirchspiels, teils von Thomas von Westen und dessen Begleiter Jens Kildal stammen (vgl. Quigst. S. 3 ff.); 2. *Jessen*, Afhandling om de norske Finners og Lappers hedenske Religion, die fast unveränderte Wiedergabe einer lateinischen Schrift von Hans Skanke, der diese auf Grunde der später verloren gegangenen Papiere des Thomas von Westen in den Jahren 1728—1730 verfasst hat (vgl. Quigst. S. 88. 89); 3. eine Schrift des *Jens Kildal*, Missionars in Salten und Begleiters und Bevollmächtigten des Thomas von Westen. Diese Schrift ist selbst nicht erhalten; aber aus ihr schöpfen drei andere: a) *Henric Forbus*, En kort beskrifning usw., verfasst 1727 (teilweise veröffentlicht in Fussnoten bei Quigst.); b) Efterretning om Finners og Lappers hedenske Religion (Skand. Litteratur-Selkabs Skrifter II 1807), verfasst von dem Missionar *Sigvard Kildal* im Jahre 1730; c) eine Schrift des Missionars *Linert Sidenius*, verfasst a. 1726 oder vorher: sie ist benutzt von *Chr. Ganander* in den über lappische Verhältnisse handelnden Artikeln seiner Mythologia Fennica, sowie von *Leem* auf S. 409—419 seiner Beskrivelse over Finmarkens Lapper. Über das Verhältnis dieser Schriften vgl. man Quigst. S. 85—87. Das genannte Werk von Leem beruht in seinen übrigen Partien teils auf eignen Beobachtungen des Verfassers,

teils auf einigen schriftlichen Quellen, die bei Quigst. S. 90 aufgeführt sind. Weitere Schriften über die religiösen Zustände bei den norwegischen Lappen verzeichnet Quigst. S. 82 ff. Soweit sie mir zugänglich waren, sind sie im folgenden gleichfalls benutzt.

Die wichtigsten Quellen für die Verhältnisse in den schwedisch-lappischen Gegenden sind eine Anzahl von Schriften, die meist von Geistlichen in den Jahren 1670—1672 verfasst wurden, um dem *Johannes Scheffer* Material für sein grosses Werk Lapponia zu liefern. Sie sind nunmehr herausgegeben von B. Wiklund in Nyare bidrag till Kännedom om de svenska Landsmålen och svenskt Folklif Bd. 17 Heft 1 ff. und verteilen sich folgendermassen auf die verschiedenen Gegenden. Die Verhältnisse in Luleå-Lappmark schildert die 1671 verfasste Relation von *Samuel Rheen*, Pastor in Jokkmokk (Heft 1); die von Piteå-Lappmark die 1672 verfasste Relation von *Olaus Graan*, Pastor in Piteå (Heft 2): da jedoch Graan die Schrift von Rheen benutzt hat, ist es zweifelhaft, ob seine Schilderung, wo sie zu Rheen stimmt, tatsächlich Verhältnisse von Piteå darstellt. Über die Zustände in Umeå-Lappmark schrieb nach a. 1674 auf Anregung Scheffers (der diese Schrift dann in der französischen Ausgabe seiner Lapponia, Paris 1678, benutzte) *Nicolaus Lundius*, selbst ein Lappe von Geburt (Heft 5); ferner *Olaus Petri Niurenius*, Pastor in Umeå (Heft 5); als Anhang zu seiner Schrift sind einige Antworten seines Sohnes *Ericus Plantinus* auf Fragen Scheffers mitgeteilt; Plantinus war ebenfalls Pastor in Umeå. Über die Torneå-Lappmark berichtet *Tornæus*, Pastor in Torneå (Heft 3); er ist auch in der Kemi-Lappmark (jetzt gleich Teilen der Torneå-Lappmark zu Finnland gehörig) bekannt; über diese gibt es ferner eine kurze Mitteilung von dem Pastor *Gabriel Tuderus* (Graan a. a. O. S. 81. 82). Mehr als 75 Jahre nach Rheen hat dieselben Gegenden wie dieser beschrieben *Pehr Högström* in seiner Beskrifning öfver de til Sveriges Krona lydande Lapmarker.

Wertvolle Nachrichten über den Aberglauben der Lappen in Finnland (und auch darüber hinaus) enthält die Schrift von *Jacob Fellmann*, Anteckningar under min vistelse i Lappmarken 1 u. 2. Allerdings ist bei ihrer Benutzung in Betracht zu ziehen,

dass der Verfasser, zumal in seinem in Bd. 2 enthaltnen mythologischen Lexikon, auch die älteren, aus schwedischen und norwegischen Gegenden stammenden Berichte mit verarbeitet hat, und dass somit ein beträchtlicher Teil seiner Angaben nicht für die Zeit und die Gegenden gilt, die er aus eigner Anschauung beschreibt.

---

1. Kapitel

Die Toten im Berge

§ 1.

Unter den norwegischen Lappen herrscht nach Jess. (S. 23) der Glaube, dass „in Bergen auf ihren Gebirgen, die sie Saiwo oder Passe-Warek, d. i. heilige Berge nennen, sich Leute aufhielten wie sie selbst“. „Dorthin stand all ihr Verlangen. Und sie verehrten die Saiwo so hoch und hielten sich an sie, vornehmlich, um einst, wenn ihr elendes Leben hier ein Ende nähme, in die Saiwo eingehen zu dürfen, deren Bewohner sie für Lappen hielten, und zwar für solche, die im Leben fleissig den Saiwo geopfert hatten“ (Jess. S. 28). Entsprechend berichtet das Nær., dass die norwegischen Lappen eine grosse Anzahl von Bergen als heilig ansähen und sie als Saiwo bezeichneten. In jedem derartigen Berge soll ein „heiliger Engel oder Untergott“ wohnen, der den Menschen Schutz und Hilfe gewährt (Quigst. S. 43). Wenn Menschen sterben, werden „ihre Seelen alsbald in den Saiwo oder heiligen Berg versetzt, dessen Herr oder Besitzer, den sie gleichfalls Saiwo nennen, im Leben ihr Schutzengel gewesen ist“ (Quigst. S. 49). Dass die heiligen Berge von den Toten bewohnt werden, bezeugt auch Leem, wenn er berichtet, dass der Geist des lappischen Zauberers, der die Seele eines Kranken aus dem Totenreich zurückholen soll (Leem S. 416. 417), auf dieser Reise eben in einen derartigen Passe-Ware und zu dessen Bewohnern zu gehen hat (Leem S. 477. 478). Die Bezeichnung Saiwo-Olmak (Saiwo-Männer) für die im Berge lebenden Schutzgeister kennt er (S. 415) ebenso wie Ganander (Artikel Saiwo-olmai) und S. Kildal (S. 455); in gleicher Bedeutung wird auch der Ausdruck Passeware-Olmai gebraucht (S. Kildal S. 455; Quigst. S. 87 bis).

Diese Vorstellung vom Fortleben der Toten in bestimmten Bergen ist nach Jess. (S. 29) „der Hauptartikel in der alten lappischen Religion“. Die Vorstellung eines besonderen mythischen Totenreiches Jabmi-Aimo (Totenwelt), in dem Jabmi-Akka (Todesmutter) herrscht (Ganander, Artikel Jabmiaimo, Jabmiakka; Leem S. 418; S. Kildal S. 463; vgl. auch Jess. S. 30. 31), erscheint nur wie eine Abstraktion aus den zahlreichen konkreten Totenreichen, den Saiwo. Seine Bewohner leben und betätigen sich auf dieselbe Weise wie die Saiwo-Olmak; daher kann Jess. (S. 29. 32) Jabmi-Aimo und Saiwo für durchaus identisch erklären. Der Unterschied ist eben nur der, dass Jabmi-Aimo ganz allgemein den Aufenthaltsort der Toten bezeichnet, während man im einzelnen Falle, wenn von einem bestimmten Verstorbenen die Rede war, auch von einem geographisch bestimmten Saiwo reden musste, in dem er sich aufhielt. Solche heiligen Berge sind mit Namen aufgeführt im Nær. (Quigst. S. 43) und besonders zahlreich und mit näherer Beschreibung einzelner Plätze bei Leem (S. 431 ff.).

Die Ehrfurcht, die man vor den heiligen Bergen hegte, wurde auf verschiedene Weise zur Schau getragen. Die Lappen besuchten sie in Feiertagskleidung, „sie wollten nicht bei einem Passe-Ware wohnen, um nicht den dort hausenden Abgott mit Kindergeschrei oder anderem, was ihn stören könnte, zu belästigen. Wenn sie an einem Passe-Ware vorbeireisten, wollten sie nicht schlafen; denn das hielt man für ein Zeichen der Geringschätzung gegenüber dem Abgott. Sie wollten nicht laut sprechen, nicht Vögel oder vierfüssige Tiere schiessen noch irgend etwas vornehmen, was Lärm verursacht. Hatten sie einen blauen Rock oder sonst ein blaues Kleidungsstück an, so zogen sie es aus, bis sie an der Stätte vorbeigekommen waren. Frauen durften nicht dorthin blicken, sondern mussten ihr Gesicht bedecken“ (Leem S. 443. 444). Keine Frau durfte in die Nähe des heiligen Berges kommen, wenn sie „das Monatliche“ hatte (S. Kildal S. 457).

„Die Bewohner der Saiwo waren, sagte man, Olmak oder Männer, 3, 4 bis 5 an jeder Stätte, und ausserdem Saiwo-Nieida oder Frauen und Kinder. In einigen hielten sich verheiratete Olmak mit ihren Nieida und Kindern auf; und in

andern die Unverheirateten, die weder Frauen noch Kinder hatten“ (Jess. S. 24; vgl. auch S. 28; ferner S. Kildal S. 455; Ganander, Artikel Saiwo-Neides). Ferner unterschieden sich die Bewohner der einzelnen heiligen Berge voneinander durch verschiedene Farbe der Kleider (Quigst. S. 44). Ihr Leben und ihre Beschäftigung gleicht der menschlichen. Davon können die Lebenden sich selbst überzeugen: denn sie werden mitunter in diese Berge eingelassen: „Da haben sie zusammen mit den Saiwo-Olmak getrunken, getanzt, Zauberlieder gesungen und Orakel befragt und leibhaftig dort ihre Männer, Frauen und Kinder gesehen. Sie hatten sie mit Namen nennen hören und konnten die Namen genau herzählen. Ganze Wochen lang hatten sie sich bei ihnen aufgehalten, hatten Tabak mit ihnen geraucht und waren mit Branntwein und andern Dingen bewirtet worden. Ja, sie hatten jenen auch für manche guten Ratschläge, Warnungen, Weissagungen und Lehren zu danken, die sie von ihnen erhalten“ (Jess. S. 23. 24). Wie die Lebenden in die Berge eingehen dürfen, so kommen auch die Bergbewohner mitunter hinaus zu den Menschen; sie begleiten ihre Besucher nach Hause (Jess. S. 24); Lebende pflegen mit Saiwo-Nieida und Saiwo-Olmak geschlechtlichen Umgang „nicht allein auf Wegen und Steigen, sondern auch in ihren Hütten und Betten, wo die Saiwo-Geister sie besuchen“ (Jess. S. 72). Und vermittelst Beschwörung und Opfer gelingt es den Lebenden, „jemanden von ihrer Familie, Vater oder Mutter, wieder heraufzuholen, die für 1, 2, 3 oder 4 Jahre und länger ihnen als Renntierwächter dienen“ (Ganander, Artikel Saiwogwelle; vgl. Jess. S. 30. 32).

Um ihrer Bewohner willen werden die heiligen Berge mit verschiedenen Opfergaben geehrt (S. Kildal S. 457): mit Tabak (vgl. hierzu das interessante Beispiel bei Leem S. 440 Nr. 15), Butter, Fett und dgl. Häufig befindet sich auf dem Passe-Ware ein besonderer Stein, mitunter von eigenartiger z. B. menschenähnlicher Gestalt (Leem S. 435 Nr. 3), der oft der Stätte den Namen gibt und bei dem die Opferhandlung vollzogen wird (vgl. z. B. Leem S. 431 Nr. 5, S. 432 Nr. 4, S. 433 Nr. 6 u. 9, S. 434 Nr. 4 u. 6, S. 435 Nr. 3, S. 436 Nr. 2. 7. 1, S. 437 Nr. 1. 1. 2, S. 439 Nr. 4. S. 441 Nr. 20). So wird auch in dem Brief

eines norwegischen Missionars von a. 1716 (Hammond, Den Nordiske Missionshistorie S. 737. 738) eine lappische Opferstätte folgendermassen beschrieben: auf einem Berge steht ein hoher Stein, um den herum einige Fuder Renntiergeweihe aufgeschichtet liegen, und unterhalb im Berge ist eine Höhle, in der man ein geopfertes Lamm und ein Kalb gefunden hat. Die Steine auf den heiligen Bergen werden vornehmlich dadurch geehrt, dass man sie mit Butter, Fett und Blut einschmiert (S. Kildal S. 455. 473); daher kann ein solcher Stein den Namen „Salbstein" führen (Leem S. 436 Nr. 1). Auch Jess. (S. 48) bezeugt, dass die Lappen beim Opfer an die Saiwo Steine benutzten, „die sie mit dem Blut des Opfers beschmierten und mit dessen Fett schmückten".

Diese heiligen Steine benutzte man auch, um Weissagungen durch sie zu erhalten. Daher heisst einer „die Orakel-Klippe" (Leem S. 439 Nr. 4); auch in die Namen andrer Passe-Warek geht das Wort Sieide (Orakel) ein, ohne dass doch hier ausdrücklich ein Stein erwähnt ist (Leem S. 435 Nr. 4. 5. 1, S. 441 Nr. 16. 19). Eine Form des Orakelbefragens bestand offenbar darin, dass man den Stein, wenn er beweglich war, in die Höhe zu heben versuchte (Quigst. S. 77 unten; näheres ergibt sich aus der Schilderung der schwedisch-lappischen Verhältnisse).

§ 2.

Die Quellen, die aus den schwedisch-lappischen Gegenden stammen, berichten nicht mit gleicher Ausführlichkeit und Klarheit über den lappischen Totenglauben und Totenkult wie die norwegischen. Doch lässt sich immerhin ersehen, dass Vorstellungen und Gebräuche hier den vorher geschilderten norwegisch-lappischen nahe verwandt sind. Die schwedischen Lappen glaubten an ein Fortleben der Seelen (Rheen S. 46; Niur. S. 23) „vor allem deshalb, weil sie vermittelst ihrer Zauberkunst die Seelen ihrer Abgeschiednen in der Unterwelt wiedererkannt haben" (Niur. a. a. O.). Die Toten kommen „zu dem Volk, das unter der Erde wohnt" (Lund. S. 14). Wenn jemand gefährlich erkrankt ist, muss auch hier wie bei den norwegischen Lappen der Zauberer sich auf seine Reise begeben (oben S. 7); er kommt dabei „zu einem Volke, das mit seinen Füssen gegen unsre Füsse geht; dies Volk ist lieblich anzusehen" (Lund. S. 6). Es findet sich also hier dasselbe unterirdische Totenvolk, das von Lebenden besucht werden kann und dem die Seelen der Kranken entrissen werden müssen, wie im norwegisch-lappischen Saiwoglauben. Auch hier erzählen Volkssagen, dass einzelne lebende Personen zeitweise von den Unterirdischen in den Berg aufgenommen worden sind (Fellm. 2, 97 und Fussn. 3).

Und auch die Verehrung der heiligen Berge, der Passe-Warek, findet sich. Über die Herkunft der lappischen Steingötzen in der Piteå-Lappmark wird von zwei alten Lappen folgendermassen berichtet: „Einst kam ein grosser Vogel geflogen, und als er sich auf die Erde setzte, wurde er in einen Stein verwandelt. Dieser Vogel setzte sich zuerst nieder auf dem Darra-Berge, eine Meile von Quickjock. Dort steht noch der Stein, der Vogel gewesen ist, und er sieht fast aus wie ein Vogel. Dieser Stein hat früher sprechen können, erzählen die Alten; aber jetzt spricht er nicht mehr. Ihn nennen die Schweden Storjunkare, die Lappen aber Säite (Säite ist nomen commune für jedes Steinbild, dem die Lappen opfern). Den Berg, auf dem der Steinvogel steht, nennen die Lappen den Stoura passe darra, d. h. den grossen, heiligen Darra. (Darra ist nomen proprium dieses Berges, nomen commune ist warra, d. h. Berg). Und da nicht alle Lappen den Steingötzen benützen können, der Vogel gewesen ist, suchten wir eifrig nach solchen Steinen, die etwas ähnliches wie Hals und Kopf hatten, und je näher sie der Vogelgestalt kamen, desto höher schätzte man sie. Und diesen Steingöttern opferten wir Renntiergeweihe und Knochen, nachdem wir das Fleisch davon gegessen hatten" (Graan S. 63). Hier findet sich also, genau wie bei den norwegischen Lappen, der heilige Berg, als Passe warra bezeichnet, und darauf ein heiliger Stein, im einzelnen Falle von absonderlicher Gestalt, bei dem Renntiergeweihe als Opfer niedergelegt werden.

Name und Sache wird auch für die Umeå-Lappmark bezeugt durch die Bemerkung des Plantinus, dass nach der Aussage einiger Lappen Passe wari heiliger Berg heisse (Niur. S. 27. 28), und durch die Worte des Lund. (S. 13): „auf ihren

Bergen . . ., sagen sie, ist ein Stein, der wie ein Vogel aussieht und den sie sedde nennen". Auch die Art des Opfers entspricht in der Umeå-Lappmark dem norwegischen Saiwoopfer: „Die Lappen brachten Körper, Geweihe und Felle von Tieren, gewöhnlich Renntieren, zu ihren Göttern — ihr Gott war von Stein und glich einem Vogel — und beschmierten deren Bilder mit Blut von grossen Tieren und Vögeln" (Niur. S. 20).

Kult und Name dieser heiligen Steine ist auch aus den Torneå- und Kemi-Lappmarken bezeugt: „So viele Ortschaften, ja beinahe so viele Lappen da sind, so viele Götter haben sie auch . . . Aber unter diesen war stets einer der höchste und vornehmste, und dieser wurde von der ganzen Dorfschaft geehrt". Er stand auf einer Anhöhe, aber die übrigen „Haus- und Heimgötter" an niedrigeren Stellen (Tornæus S. 26). Alle werden sie als Seitä bezeichnet (Tornæus S. 27). Soweit sie von Stein waren, liess man ihnen ihre natürliche Form (ebenda). Der Platz, wo sie stehen, und die Götter selbst werden im Sommer mit grünem Laub, im Winter mit Fichtenreisern geschmückt (ebenda S. 26. 27). „Dorthin brachte man allerhand Opfer von dem besten, was man von den Renntieren gewinnt: Fleisch und Fett (womit jedenfalls auch hier die Steine eingeschmiert werden) und andres mehr, auch die Felle mit Geweihen und Hufen" (ebenda S. 27).

Aus der Kemi-Lappmark berichtet G. Tuderus (Graan S. 81. 82) von einem Stein, der Zeit (Seitä) genannt und beim Opfern mit dem Blut des Tieres bestrichen wird. Dieser Stein dient auch der Weissagung: man sucht ihn aufzuheben und spricht dabei seinen Wunsch aus: lässt sich der Stein dabei leicht heben, so geht der Wunsch in Erfüllung. Eine andere Art des Steinorakels, die offenbar angewendet wurde, wenn der heilige Stein nicht beweglich war, wird von der Grenze zwischen der Torneå- und Kemi-Lappmark berichtet: „Der Lappe legt seine blosse flache Hand auf den Stein und fängt an zu raten, je nach dem, was er wünscht; da haftet die Hand an dem Steine fest und wird nicht eher wieder los, bis der Fragende auf das kommt, was tatsächlich in Erfüllung gehen wird" (Graan S. 10).

Bei den russischen (Imandra-) Lappen hat sich der Kult

des „Seida" bis ins 19. Jahrhundert hinein erhalten (Fellm. 1, 558. 560 ff.). Auch die finnischen und russischen Lappmarken sind reich an Passe warek (vgl. Fellm. 2, 133 ff. und zahlreiche Einzelartikel seines mythologischen Lexikons). Eine Anzahl steinerner Seitor sind bei Fellm. 2, 156 ff. genannt. Ausser der Bezeichnung Passe ware findet sich für die Berge, auf denen die Opfersteine errichtet sind, auch die gleichbedeutende Benennung Ailesvarre, Ailekasvarre (Fellm. 2, 75—76).

§ 3.

Besonders eingehende Mitteilungen gibt es über die Verhältnisse in der Luleå-Lappmark. Hier führen die Berge, auf denen die heiligen Steine stehen, ebenfalls den Namen Passe waarij (Rheen S. 39). „Jedes Geschlecht und jede Familie hat ihren besonderen Opferberg", und von diesen werden 30 mit Namen aufgezählt (S. 40 ff.). Das Gebiet solcher heiligen Berge ist fest umgrenzt: „Mannbare Frauen dürfen niemals zu dem Berge herankommen und sich nicht innerhalb seines Gebietes zeigen, falls sie den Tod und andres Unheil vermeiden wollen. Und wenn ihre Reise sie in dieser Richtung führen sollte, müssen sie sich auf ihrer Wanderung oder Fahrt in weitem Abstand davon halten" (Rheen S. 39) [1]. Hierzu fügt Högströms Bericht aus denselben Gegenden: wenn jemand Eichhörnchen, Vögel oder andre Tiere in dem geheiligten Gebiet schiesst, muss er Füsse, Kopf und Flügel an dem heiligen Steine opfern (Högstr. c. 11 § 19 S. 192) [2].

Ein weiterer Name der Passe waarij ist Storjunkare fiäll, Storjunkare-Berg (Rheen S. 39). „Diese Storjunkare sind Steingötter, die sie auf den Bergen oder an Seen finden. Sie gleichen entweder einem Menschen oder einem Tiere" (ebenda). „Auf einigen Bergen sind 2, 3 und mehr solcher Steine errichtet, und da nennen sie den ersten Storjunkare, den zweiten

[1]) Eine Randbemerkung zu einem Manuskript Graans (Graan S. 64 Fussnote) berichtet: „Weiber dürfen auch nicht im Kreise um solche heiligen Berge herumgehen, damit der Gott nicht durch ihren Rundgang eingeschlossen und so veranlasst wird, mit Gewalt auszubrechen und ihnen und ihrem Geschlecht ein Unglück zuzufügen".

[2]) Vgl. auch Högstr. c. 11 § 10 S. 184 und § 20 S. 194.

seine Acke oder Frau, den dritten Sohn oder Tochter und die weiteren Steine Diener oder Dienerinnen“ (ebenda). Das Opfer, das diesem Steingott dargebracht wird, beschreibt Rheen (S. 40) folgendermassen: „Der Lappe nimmt die Mütze ab, verneigt sich vor den Steinen und schmiert sie dann mit dem Herzblut, das er von dem Opfertier genommen hat, sowie mit etwas Fett ein. Die Geweihe legt er hinter den Steinen geordnet übereinander: Diese Aufschichtung nennen sie tiorfwi gardi oder Geweih-Zaun; denn sie bildet gleichsam einen Zaun um den Storjunkare. An einigen Stellen oder Opferbergen findet man einige 1000 Geweihe, die samt den Knochen von den Lappen dahin gebracht worden sind“. „Ihre Storjunkare müssen die Lappen alljährlich dadurch ehren, dass sie im Winter neues Fichtenreis, im Sommer Laub und Gras unter sie legen. Wenn sie dabei die Steine, die sie Storjunkare nennen, von ihrem Platze heben, um neues Fichtenreis oder Laub darunter zu legen, und sie merken, dass die Steine unnatürlich schwer sind, so ist das ein Zeichen dafür, dass der Storjunkare ihnen ungnädig gesinnt ist. Sind dagegen die Steine leichter, als man gewohnt war, so ist das ein Zeichen dafür, dass der Storjunkare ihnen freundlich und günstig gesinnt ist“ (Rheen S. 42).

Dieser Kult des Storjunkare [1]) scheint im Gebiet der schwedischen Lappen nur der Luleå-Lappmark angehört zu haben. Für die Umeå und Ångermanlands-Lappmarken (Lund. S. 27) sowie für die Torneå- und Kemi-Lappmark (Tornæus S. 28) wird ausdrücklich bezeugt, dass er dort nicht bekannt war. Für die Piteå-Lappmark berichtet eine Anmerkung des Steuchius (Graan S. 80 Fussn.) dasselbe; dazu stimmt, dass von dem erwähnten Steinbilde auf dem Darraberge (Graan S. 63) gesagt wird: die Schweden bezeichneten es zwar als Storjun-

[1]) Über den Storjunkare-Kult in Luleå-Lappmark berichten auch zwei Zitate bei Scheffer, deren Autor nicht genannt ist. „Jede Familie hat ihre Storjunkare in dem Lande stehen, wo sie wohnt“ (Scheffer S. 112). „Sie bestreichen die Steine, die sie Storjunkare nennen“ (S. 118). Ganz vereinzelt ist ein Zeugnis für die Verehrung des Storjunkare bei den norwegischen Lappen (Leem S. 432 = Quigst. S. 83 oben). Aus welcher Gegend die Nachricht Gananders (Artikel Junkker) über den Stor- und Lill-Junker stammt, ist mir unbekannt. Sidenius ist hier nicht wie sonst als Quelle angegeben.

kare, die Lappen aber als Säite [1]). Kennen aber die andern Lappmarken nicht den Namen des Storjunkare, so besitzen sie gleichwohl einen Kult, der sich in allen Einzelheiten mit dem seinen deckt. Es ist der oben beschriebene Kult der Säite, Seitä oder Zeit. Die Identität dieses Kultes mit dem Storjunkare-Kult wird direkt ausgesprochen (Graan S. 62 Fussn.). Säite usw. ist eben die appellativische Bezeichnung für heilige Steine überhaupt [2]) (vgl. Graan S. 63), und als solche ist das Wort auch in der Luleå-Lappmark gebräuchlich gewesen. Denn Högstr., der mehr als 75 Jahre nach Rheen die Verhältnisse derselben Lappmark beschreibt, weiss nur noch wenig über einen Gott Storjunkare zu berichten, was sich zudem nicht einmal mit Rheens Angaben deckt (Högstr. c. 11 § 8 S. 180). Dagegen berichtet er von heiligen Steinen, Säite genannt, die an geweihten Stellen (Passe) errichtet sind und deren Kult sich in allen Einzelheiten mit dem von Rheen beschriebenen Storjunkare-Kult deckt (Beschreibung der Steine und ihres Standortes c. 11 § 9 S. 182; besondere Heiligkeit der Plätze § 10 S. 184, § 19 S. 192, § 20 S. 194; Opfer durch Einschmieren der Steine § 19 S. 193, § 18 S. 192; Ehrung der Steine durch frische Reiser, Orakel durch Hochheben des Steins § 19 S. 193).

Es ist mithin für die verschiedenen schwedischen Lappmarken ein Kult heiliger Steine nachgewiesen, bei dem Namen und Kultformen identisch sind. In einer einzelnen Gegend trägt der heilige Stein ausser dem allgemeinen Namen noch einen besonderen [3]).

[1]) Eine weitere Anmerkung zu einem Manuskript Graans (S. 62 Fussn.) muss daher wohl auf Irrtum beruhen. Was Graan selbst (S. 60 ff.) über den Storjunkare berichtet, ist wörtlich abgeschrieben aus Rheens Relation über Luleå-Lappmark. Nach dem viel jüngeren Zeugnis von Fellm. (2, 106. 107) sieht es allerdings so aus, als ob einzelne Kultstätten des Storjunkare sich auch ausserhalb der Luleå-Lappmark gefunden hätten.

[2]) Nur in der Torneå-Lappmark scheint der Name Seitä eine weitere Bedeutung (= Götterbild überhaupt) zu besitzen, da hier auch von hölzernen Seitä die Rede ist (Tornæus S. 27. 28). Inwieweit Fellmanns (2, 155 ff.) Ansicht, dass auch hölzerne Bilder „Seidor“ seien, auf tatsächlichen, ihm bekannten Verhältnissen beruht, vermag ich nicht zu entscheiden.

[3]) Der Storjunkare scheint mehr als die andern Steingötzen eine wirklich ausgeprägte Göttergestalt zu sein. Seine besondre Aufgabe ist es, das

Dieser schwedisch-lappische Kult ist aber offenbar identisch mit dem oben (§ 1) geschilderten Saiwo-Kult der norwegischen Lappen. In beiden Fällen findet der Kult statt auf gewissen Bergen, die den Namen „heilige Berge" (Passe-Warek, Passe waarij usw.) führen; die Heiligkeit der Stätten ist durch strenge Gebote gesichert; auf dem Berge befindet sich ein Stein [1]), oft von eigenartiger (menschen- oder tierähnlicher) Gestalt, und an diesem Stein wird die Opferhandlung vollzogen: er wird mit Blut und Fett bestrichen und um ihn her die Geweihe der Opfertiere aufgeschichtet. Des heiligen Steines bedient man sich zu Orakelzwecken, z. B. indem man ihn in die Höhe zu heben versucht.

An diese Opferberge ist nun bei den norwegischen Lappen der Glaube geknüpft, dass die Toten in sie eingehen. Hierfür fehlt aus den schwedischen Lappmarken ein ausdrückliches Zeugnis. Doch wurde bereits oben (§ 2 Anf.) gezeigt, dass die wenigen erhaltnen Berichte über den Totenglauben der schwedischen Lappen sich ganz mit dem decken, was aus norwegischen Gegenden über den Saiwo-Kult berichtet wird. Hierzu kommen weitere Gründe. Der Storjunkare-Kult ist nicht etwa blosser Fetischismus, Verehrung eines Steines. Derartige Vorstellungen sind dabei allerdings auch vorhanden, wie aus den gegebenen Zitaten hervorgeht, und sie mögen zusammenhängen mit dem finnischen Kult von Steingötzen (vgl. Olrik S. 57). Aber andrerseits ist es wiederum klar, dass man sich göttliche Wesen in dem heiligen Berge wohnend dachte: so wurden mitunter auch Berge als Wohnung des Storjunkare verehrt, auf denen es wegen ihrer Unzugänglichkeit nicht möglich war, einen Opferstein zu errichten (Rheen S. 42); auch kommt

---

Gedeihen aller zahmen und wilden Tiere zu fördern und Glück bei Jagd und Fischfang zu verleihen (vgl. Rheen S. 39. 40; Tornæus S. 28). Hierin deckt er sich mit dem Waralden olmay, mit dem er auch einen weiteren Zug in seinem Kult, die Verwendung des Priapus (Scheffer S. 126. 127) gemein hat (Krohn S. 168 ff.). Auf diese Züge, die für die vorliegende Untersuchung nicht direkt von Bedeutung sind, hoffe ich bei einer andern Gelegenheit ausführlich eingehen zu können.

[1]) Dasselbe Bild von lappischen Opferstätten bietet eine Bemerkung des Jacobus Zieglerus (Scheffer S. 119): „Ihre Götter sind steinerne Säulen, so sie auf die Berge stellen".

der Bewohner des Berges bisweilen in Menschengestalt hervor (Tornæus S. 28). Und Geister in menschlicher Gestalt suchen die Rechte eines Seita gegenüber nachlässigen Verehrern zu wahren (Fellm. 2, 66 ff.). Bedeutsam ist ferner, dass den Säite und dem Storjunkare bei Erkrankung von Menschen und Vieh Opfer dargebracht wurden (Tornæus S. 37. 41; Högstr. c. 11 § 10 S. 183. 184. 197 Fussn.; Rheen S. 34). Krankheiten aber wurden nach lappischem Glauben von den Toten veranlasst und daher durch Opfer an die Toten geheilt (vgl. unten Kap. 2). Endlich ist hervorzuheben, dass die einzelnen Säite (Tornæus S. 26) und Storjunkare (Scheffer S. 112) als Gottheiten der einzelnen Familien oder Häuser bezeichnet werden; dies kann sehr wohl auf den Kult verstorbner Ahnen deuten. Hält man diesen Umstand mit dem vorher genannten zusammen und bedenkt die enge Verwandtschaft der gesamten Vorstellungsgruppe mit der norwegisch-lappischen Saiwo-Lehre, so ist man wohl berechtigt zu dem Schluss: die einzelnen Familien glaubten, dass ihre Toten in die heiligen Berge eingingen und dort als „unterirdisches Volk" (Lund. S. 6. 14) fortlebten gleich den norwegisch-lappischen Saiwo-Olmak [1]).

§ 4.

Auch im altnordischen Heidentum spielten bekanntlich heilige Berge und Hügel eine bedeutsame Rolle. Und die Verehrung von Hügeln (haugar) wird in Schriften des christlichen Mittelalters häufig als das besondre Kennzeichen der heidnischen Zeit genannt (vgl. z. B. Zeitschrift für deutsche Philologie 42, 1 ff.). Andrerseits ist auch die Vorstellung, dass Tote im Berg oder Hügel fortleben, gut bezeugt, und die Bezeichnung Toter als Hügelbewohner (haugbúar) ist weit verbreitet.

Hierbei sind nun zwei grosse Vorstellungskreise, die sich aus den Quellen ergeben, schärfer zu scheiden, als dies gewöhnlich geschieht. Es handelt sich einmal um den Glauben, dass Verstorbene in bestimmte Berge eingehen.

„Selþórir und sein Geschlecht — solange dies heidnisch

---

[1]) Die Identität des Saiwo- und Seita-Kultes wird auch durch v. Düben (Lappland och Lapparne, 285 ff.) und Fellm. (2, 65 ff.) vertreten.

war — gingen nach dem Tode in die Þórisberge ein“ (Landnáma S. 23. 147). „Hreiđarr (auf Steinsstađir) erwählte sich's, nach dem Tode in das Mælifell einzugehen“ (ebenda S. 65. 188). Diese Angaben finden sich in beiden Hauptredaktionen der Landnáma (Sturlubók und Hauksbók) und haben allen Anspruch darauf, als alte wohlbewahrte Lokaltradition aus der Heidenzeit zu gelten. Weiterhin berichtet die Sturlubók [1]) (Landnáma S. 158): „Auđr verrichtete ihre Gebete auf den Krosshólar (Kreuzhügeln). Dort liess sie Kreuze errichten; denn sie war getauft und hatte den rechten Glauben. Ihre (heidnischen) Verwandten glaubten später an diese Hügel und verehrten sie. Dort wurde ein hörgr errichtet, als man zu opfern begann; sie glaubten, dass sie nach dem Tode in die Hügel eingingen. Und Þórđr gellir (der Urenkel der Auđr) wurde dort hineingeführt, bevor er zu Ansehen unter den Leuten gelangte, wie in der (nicht erhaltnen) Saga über ihn berichtet wird“. Ein weiteres Beispiel gewährt die Eyrb. (c. 4, 10) und ihr folgend die Landnáma (S. 32. 153): „Þórolfr nannte das Vorgebirge zwischen dem Vigrafjörđr und dem Hófsvágr Þórsnes. Auf diesem Vorgebirge steht ein Berg. Für ihn hegte Þórolfr so hohe Verehrung, dass (er bestimmte, dass) niemand dorthin sehen sollte, ohne sich vorher gewaschen zu haben. Und man sollte nichts auf dem Berge töten, weder Menschen noch Tiere, wenn sie nicht von selbst zugrunde gingen. Diesen Berg nannte er Helgafell und glaubte, dass er in ihn eingehen werde, wenn er stürbe, und ebenso alle seine Verwandten auf dem Vorgebirge“. An einer spätern Stelle erzählt dieselbe Saga (c. 11, 4), wie der Sohn des Þórolfr, Þorsteinn Þorskabítr, nach seinem Tode in das Helgafell eingeht: „Eines Abends im Herbst ging der Schafhirt des Þorsteinn zu seinem Vieh nördlich des Helgafell. Da sah er, wie der Berg sich an der nördlichen Seite auftat. Er sah drinnen im Berge grosse Feuer und hörte fröhlichen Lärm und Hörnerschall. Und als er lauschte, ob er Worte verstehen könnte, hörte er, dass man dort den Þorsteinn Þorskabítr und seine Bootsmannschaft begrüsste und ihn aufforderte, sich in den Hochsitz gegenüber seinem Vater zu setzen“. Am nächsten

[1]) Die Hauksbók hat an dieser Stelle eine grössere Lücke.

Morgen erfährt man, dass Þorsteinn mit seiner Bootsmannschaft ertrunken ist. Ganz Ähnliches berichtet die Njála (c. 14, 9 ff.): „Von Norden aus dem Bjarnarfjörđr erfuhr man, dass Svanr (der Oheim der Hallgerđr, der Gemahlin des Gunnarr von Hlíđarendi) im Frühjahr auf Fischfang hinausgerudert war. Da war ein heftiger Ostwind über sie gekommen, und sie wurden am Fjord Veiđilausa an Land geworfen und kamen um. Die Fischer von Kaldbakr aber meinten, sie hätten Svanr in den Berg Kaldbakshorn eingehen sehen. Einige widersprachen dem und meinten, man solle es nicht glauben. Aber alle wussten, dass man ihn weder lebend noch tot wiedergefunden hatte“. Wie die angeführten Stellen der Eyrb. sicher auf alter Überlieferung beruhen, so kann dies auch von der Erzählung der Njála gelten. Denn sie gehört zwar der Gunnarssaga, einem verhältnismässig jungen Bestandteil der Njála, an (Njála, Einleitung S. XXIV). Doch beruhen in dieser diejenigen Partien, die speziell die Vorgeschichte der Hallgerđr behandeln (und hier hinein gehört die zitierte Stelle), wahrscheinlich auf alter Lokaltradition (ebenda S. XXIX). Die angeführten Beispiele bieten also durchaus glaubwürdige Zeugnisse dafür, dass der Glaube an das Fortleben der Toten in bestimmten Bergen auf dem heidnischen Island verbreitet war. Mit diesem Glauben mag es zusammenhängen, wenn die Überlieferung gewissen Bergen ihre eigne, in ihnen wohnende Gottheit zuschreibt. So haust offenbar im Svínfell, einem Berge bei dem gleichnamigen Hof des Flosi, ein Wesen, das den Namen Svínfellsáss (Svínfells = Gott) trägt (Njála c. 123, 24). Und in das Snæfellsnæs soll Barđr Snæfellsáss eingegangen sein, den die Umwohnenden dann als Gott verehrten (Barđars. c. 6). Und wie im oben erwähnten Bericht der Landnáma (S. 158) Þórđr in die Krosshólar eingelassen wurde und dort offenbar von seinen verstorbnen Vorfahren die Kenntnisse erlernte, die ihn dann zu Ansehen brachten, so holt Barđr seinen Sohn Gestr zu sich in den Berg und unterweist ihn in allen seinen Kenntnissen (Barđars. c. 12); ebenso lädt er auch den Oddr von Breiđabólstađr zu sich ein und unterrichtet ihn in Gesetzeskunde (c. 10). Freilich beruht keineswegs alles, was die junge Barđarsaga (vgl. F. J. Lit. 3, 85. 86; ferner J. Gotzen, Über die Barđars.,

Berliner Diss. 1903) über diesen angeblichen Landnámsmann aus Riesengeschlecht berichtet, auf echter, alter Volkssage[1]).

Der Glaube an das Fortleben von Toten in Bergen hängt — wenigstens in der Zeit, für welche Quellenzeugnisse erhalten sind — nicht damit zusammen, dass diese Plätze etwa Grabstätten gewesen wären. Das geht aus dem Bericht der Eyrb. deutlich hervor. Þórolfr, der nach seinem Tode in das Helgafell eingeht, ist gleichwohl nicht dort beerdigt, sondern am Haugsnes, westlich von seinem Hofe Hofstađir (c. 9, $_{1}$). Auch diese Stätte ist geheiligt, da hier die vor der Landung ausgeworfenen Hochsitzpfeiler mit dem daraufgeschnitzten Bilde des Þórr an Land getrieben sind (c. 4, $_{11}$). Dass aber ihre Heiligkeit nichts mit der des Seelenberges Helgafell zu tun hat, geht deutlich daraus hervor, dass das Helgafell seine Bedeutung als Wohnsitz der Verstorbenen ruhig behält, dass auch Þorsteinn wieder dorthin eingeht, nachdem die Stätte am Haugsnes durch Blutvergiessen entheiligt (c. 10, $_{5}$) und daher auch das Þing von ihr weg verlegt worden ist (c. 10, $_{7}$).

§ 5.

Hier sind also Grabstätte und Seelenwohnung nicht identisch. Doch kennt der altnordische Volksglaube daneben auch die Vorstellung, dass der Tote in einem Hügel fortlebt, der sein Grabhügel ist. Als Gunnarr von Hlíđarendi gefallen ist, glauben einst der Schafhirt und eine Magd, ihn in seinem Grabhügel sprechen zu hören (Njála c. 78, $_{6}$). Später kommen einmal Gunnarrs Sohn Högni und Njálls Sohn Skarpheđinn zu dem Hügel: „Der Mond schien hell, nur bisweilen zog eine Wolke über ihn hin. Es schien ihnen, als ob der Hügel offen

[1]) Wenn Barđr, wie Gotzen in seiner oben genannten Schrift (S. 24) meint, „wenig Riesisches mehr“ an sich hat, so kann das sehr wohl darauf beruhen, dass die alte, volkstümliche Grundlage der Barđr-Geschichte gar keine Riesensage war. Sein Beiname Snæfellsáss und die Bezeichnung heitguđ (c. 6) deuten ja auf ein Wesen, das anders als die Riesen einen wirklichen Kult genossen hat. Und dass er im Berge wohnt und dorthin seine Schützlinge zu sich einlädt, das kann auch einer andern Vorstellungsgruppe als dem Riesenglauben angehören, wie der Zusammenhang zeigt, in den oben die Geschichte von Barđr gesetzt ist.

stünde und Gunnarr sich darin umgedreht hätte und nach dem Monde sähe. Sie meinten 4 Lichter in dem Hügel brennen zu sehen, und man sah keinen Schatten. Gunnarr sah äusserst vergnügt aus. Er sprach eine Strophe . . . Dann schloss sich der Hügel wieder“ (Njála c. 78, $_{10}$ ff.). Die Strophe, in der Gunnarr sein eignes Auftreten in seinem letzten Kampfe schildert, findet sich in allen Handschriften der Saga und ist im Gegensatz zu den meisten andern Strophen der Njála alt (vgl. Lehmann und Schnorr von Carolsfeld, Die Njálssaga Berlin 1883, S. 147. 149; Finnur Jónsson, Aarb. 1904 S. 95). Gehörte sie und die umgebende Prosa, wie Finnur Jónsson (a. a. O. S. 96) meint, ursprünglich der alten Njáls- und nicht der Gunnarssaga an, so kann man wohl annehmen, dass sie bereits in der als Quelle dienenden volkstümlichen Überlieferung als von Gunnarr im Grabe gesprochen gedacht war. Jedenfalls lässt auch eine andre wohl volkstümliche Erzählung einen Toten im Hügel eine Strophe sprechen[1]). „Ásmundr (einer der Besiedler Islands) wurde im Ásmundarhaugr bestattet. Er wurde in sein Schiff gelegt und sein Knecht zu ihm. Da hörten Männer, die vorbeikamen, folgende Strophe in dem Hügel sprechen: ‚Allein bewohne ich im Hügel den Steven des Schiffes; es ist kein Gedränge um mich auf dem Verdeck. Ich wohne auf dem Schiffe. Reichlicher Platz ist besser für den Kampfkundigen (mich) als ein schlechtes Gefolge. Das (sc. Gefolge) soll länger unter den Menschen leben[2]). Ich steure das Schiff‘. Darauf wurde der Hügel geöffnet und der Knecht aus dem Schiffe genommen“ (Landnáma S. 148; vgl. S. 24. 25; A 183 B 173).

Die zahlreichsten Zeugnisse für den Glauben, dass der

[1]) Aus der Fornaldarsagaliteratur ist hierher auch die Strophe zu stellen, die der tote König Ögvaldr im Grabhügel spricht (Edd. min S. 93).

[2]) Dies ist meiner Meinung nach die natürliche Auffassung der Worte: þat mun lifa lengr međ lofđum. Finnur Jónssons Übersetzung: „det vil fremdeles mindes af folk“ lässt sich nur durch eine etwas gezwungene Erklärung (Han er ked af at vide, at det altid skal mindes, at en træl er hans höjfælle, Landnáma S. 25 Fussn.) verteidigen. Der Knecht ist eben lebend mit eingegraben worden, und der Zusatz Styrmirs in der Hauksbók (Landnáma S. 24, vgl. Einleitung S. XII), dass der Knecht vor der Beerdigung sich selbst getötet habe, beruht auf einem Missverstehen der Situation.

Tote in seinem Grabhügel fortlebe, liefern die Fornaldarsögur[1]), eine Literaturgattung, gegenüber welcher die grösste Vorsicht geboten ist. Denn diese zum grossen Teil erdichteten Sagas enthalten verhältnismässig wenig von echter, ungefälschter Volksüberlieferung, und gewisse sagenhafte Motive sind für sie geradezu eine Forderung des Stils, so dass man aus deren häufigem Vorkommen durchaus nicht auf ihre Bedeutung und Verbreitung innerhalb der Volkssage oder gar des Volksglaubens heidnischer Zeit schliessen darf[2]).

Hierher gehört die interessante Erzählung von Aswitus und Asmundus (Saxo V S. 243 ff.): Asmundus, ein norwegischer Königssohn, lässt sich einem Eide zufolge lebend mit seinem verstorbnen Blutsbruder Aswitus in den Grabhügel einschliessen. Dem Aswitus werden Pferd und Hund in das Grab beigegeben. In der Nacht erhebt sich der Tote, stürzt sich erst auf das Pferd, dann auf den Hund und verzehrt sie. Dann wendet er sich gegen Asmundus. Es entsteht ein furchtbarer Ringkampf. Asmundus büsst ein Ohr ein; es gelingt ihm aber, seinem Gegner das Haupt abzuschlagen und einen Pfahl durch seinen Leib zu treiben. Von den Leuten des Ericus, die den Hügel erbrechen, wird er noch lebend gefunden. Die Männer, die das Seil des in den Hügel niedergelassenen Tragkorbes halten, fliehen entsetzt bei dem Anblick des furchtbar Entstellten[3]).

Nach dem märchenhaften Þorsteins Þáttr oxafóts (Fms. III) c. 6 gelangt Þorsteinn in einen Grabhügel, in dem 2 Brüder, jeder mit einem Gefolge von 11 Männern, bestattet sind. Es kommt im Hügel zu einem Kampfe zwischen den beiden Scharen von Toten.

Fand sich so die Vorstellung, dass die Toten in ihrem Hügel eine Art Leben führen, so konnte man auch erzählen,

[1]) Unter die Fornaldarsögur rechne ich hier wie im folgenden auch die Erzählungen im Werke des Saxo grammaticus, denen norwegische Quellen von der Art der Fornaldarsögur zugrunde liegen. Vgl. hierzu Olrik, Sakse I. II.

[2]) Vgl. die Schilderung dieser Literaturgattung bei F. J. Lit. 2, 789 bis 807.

[3]) Dieselbe Geschichte wird in der Egils Saga ok Ásmundar c. 7 (Fas. III) von Ásmundr und seinem Blutsbruder Aran erzählt.

dass sie gelegentlich aus den Hügeln hervorkämen. Nach der Göngu-Hrólfssaga c. 16 (Fas. III; vgl. F. J. Lit. 2, 824 ff.) findet Hrólfr den König Hreggviðr ausserhalb des Grabhügels, den er zusammen mit seinen Kämpen bewohnt. Der Tote erzählt ihm: „es ist mir vom Schicksal gestattet, dreimal aus meinem Hügel herauszukommen, und er braucht nicht früher wieder geschlossen zu werden als beim letzten Male“.

Endlich findet sich in den nicht seltnen Berichten von der Erbrechung und Beraubung eines Grabhügels fast überall die Vorstellung, dass der Tote drinnen lebt. Ein Beispiel liefert die Grett. (c. 18, 6 ff.). Grettir gräbt den Hügel des Kárr auf, bis er auf die hölzerne Grabkammer stösst. Dann lässt er sich an einem Seil, das Auðunn halten soll, hinunter. Unten, wo ihm ein übler Duft entgegenschlägt, findet er einen Mann auf einem Stuhle sitzend. Er nimmt die Schätze des Hügels an sich und will sich entfernen. Da greift ihn der Tote an. Nach einem gefährlichen Ringkampf bringt Grettir den Gegner zu Fall, schlägt ihm den Kopf ab und setzt ihm den am Hintern an. Dann nimmt er die Schätze — darunter ein besonders kostbares Messer — mit sich hinaus. Auðunn ist von seinem Posten am Seile geflohen. Boer (Zeitschrift für deutsche Philologie 30, 58. 59) meint, dass diese Geschichte einer ursprünglichen, auf alter Tradition beruhenden Grett. angehöre. Dagegen halten F. J. Lit. 2, 748 ff. und Mogk II S. 756. 757 an der Ansicht fest, dass eine ältere Saga aus der überlieferten sich nicht mehr herausschälen lasse, diese vielmehr eine wesentlich literarische Schöpfung vom Ende des 13. Jahrhunderts sei. Die hier behandelte Episode kann nur für die letztere Annahme sprechen. Sie ist Zug um Zug eine typische Hügelraubgeschichte, wie solche sich in den Fas. und anderen Sagas später Perioden finden (vgl. Hrómundar saga Greipssonar c. 4, Fas. II; Harðars. c. 15; Barðars. c. 18 ff.). Die lange Dauer des Aufgrabens (Hróm. Harðars. Barðars.), das Seil, an dem der Held hinuntergelassen wird (Grett. Hróm. Harðars. Barðars.), der Gestank im Hügel (Hróm. Grett. Harðars. Barðars.), der auf dem Stuhle sitzende Unhold (Hróm. Grett. Barðars.), die Schätze, worunter sich stets einige besondere Kostbarkeiten befinden (Hróm. Grett. Harðars. Barðars.), der Ringkampf, in dem

der Held schliesslich seinen Gegner fällt (Hróm. Grett. Hardars. Bardars.) und ihm mit dem Schwerte das Haupt abschlägt (Hróm. Grett. Bardars.), die Massregel gegen das Wiederaufleben des Getöteten (sein Kopf wird am Hintern angesetzt: Grett. Bardars.; er wird verbrannt: Hróm.; oder gepfählt: Saxo V S. 243 ff.), die Flucht der Gefährten, die das Seil halten sollen (Grett. Hardars. Bardars): all das sind durchaus typische Züge (worauf Boer selbst hinweist, vgl. Grett. S. 64 Fussn. 9). Mehr vereinzelt erscheinen einige weitere Angaben: der Tote hat einen Kessel über dem Feuer und schmaust (Hróm.), er hat sein Schiff mit im Grabhügel (Hardars. Bardars.)[1], er wird bei Lichtschein kraftlos (ebenda), es entsteht ein Erdbeben (Hardars.). Eine Anzahl der stehenden Züge (Ringkampf, Abschlagen des Kopfes, Massregel gegen Aufleben, Flucht vom Seil) findet sich bereits in der oben mitgeteilten Geschichte von Asmundus und Aswitus, d. h. in einer Fornaldarsaga, die Saxo in seinem (etwa a. 1216 abgeschlossenen, vgl. Grundr. II S. 928) Werke benutzt hat. Daraus geht aber hervor, dass die Geschichte vom Hügelraub bereits in einer typischen Form als ein Motiv erdichteter Sagas bestand, lange bevor die Grett. ihre erste literarische Fassung erhielt (1250 nach Boer, Grett. S. XXXII, gegen 1300 nach Finnur Jónsson und Mogk). Es ist also in der Grett. so wenig wie an einer der andern Stellen eine wirkliche Volkssage erhalten[2]). Den besten Beweis dafür, dass es sich um eine typische, durch literarische Entlehnung weitergetragene Fassung der Geschichte handelt, liefert die Erzählung von Óláfr Geirstadaálfr. Hier fordert der tote Óláfr selbst den Hrani auf, in seinen Grabhügel zu kommen und dort Gürtel und Schwert zu holen, die für Óláfr den Heiligen bestimmt sind. Trotzdem ist Hranis Fahrt in

[1]) Zwischen den Erzählungen in der Hardars. und der Bardars. scheinen noch engere literarische Beziehungen zu bestehen als bloss Benutzung derselben typischen Motive (Gotzen, Über die Bardars. S. 58).

[2]) Auch die Erzählung des Landnáma (S. 57. 180), dass Skeggi den Hügel des Hrólfr kraki in Dänemark erbrochen habe, hat sicher bereits eine Dichtung im Stile der Fas. zur Voraussetzung. Die Bemerkung, dass Hrólfr und Bödvarr dabei lebend eingegriffen hätten, gehört nicht der ursprünglichen Landnáma an, sondern ist ein Zusatz Styrmirs (Einl. S. XVI).

den Hügel mit all den Schrecknissen verbunden, die sonst dem verwegnen Hügelräuber drohen: gewaltiges Getöse erhebt sich, die Gefährten fliehen vom Seile, und Hrani muss sogar dem Óláfr, der doch selbst die Erbrechung des Hügels gewünscht hat, das Haupt abschlagen! Die der Überlieferung nach älteste Fassung dieser Geschichte, von Styrmir (+ 1245) in die Saga Óláfr des Heiligen (O. h. 1849 c. 3. 4) eingearbeitet (vgl. F. J. Lit. 2, 671 Fussn. 2), ist bereits älter als die Grett.

Wie wenig die Hügelraubgeschichten noch mit einem wirklichen Glauben an das Fortleben der Toten im Grabhügel zu tun haben, geht deutlich aus einem mehrfach auftretenden Motiv hervor: man erzählte nämlich, dass gewisse Helden sich lebend hätten in den Grabhügel setzen lassen (Hróm. Bardars; vgl. auch Hálfdanarsaga Eysteinssonar c. 26 Fas. III; Þorsteins þáttr bœiarmagns c. 12 Fms. III; Gullþórissaga c. 3 Samf. XXVI), und suchte damit offenbar die sonderbare Tatsache zu erklären, dass in den Geschichten vom Hügelraub der Tote meist als lebendig erschien.

Gleichsam als Wohnung des Toten gilt der Grabhügel auch in einer Anzahl von Erzählungen, die vom gespenstischen Umgehen Toter berichten (Kap. 2). Doch kann man diese Geschichten nicht als direkte Zeugnisse für den Glauben an ein eigentliches Fortleben der Toten im Hügel anführen. Denn wo davon berichtet wird, dass man den Hügel eines solchen Verstorbenen geöffnet hat, heisst es nur, dass man darin den unverwesten Leichnam fand und ihn vernichtete. Wo man sich die Seele des Toten während der Zeit, da sie nicht mit dem Körper zusammen spuken ging, dachte, wird nicht gesagt.

Auch die Erzählungen vom Aufwecken Toter am Grabhügel setzen nicht die Vorstellung voraus, dass der Tote im Hügel selbst ein eigentliches Leben führe (vgl. Herv. c. 7; Vegt. 23 a).

Einen Beleg für den Glauben an das Fortleben des Toten im Grabhügel könnte man endlich finden in der Dichtung von Helgis Tod, enthalten in der Helg. Hu. II Str. 28 ff. Das Bruchstück trägt heidnisches Gepräge und mag etwa aus der Mitte des 10. Jahrhunderts stammen (Bugge, Helge-Digtene i den ældre Edda S. 212; Neckel, Beitr. zur Eddaforschung S. 292 ff.).

Erzählt wird darin, dass der tote Helgi zu seiner Gattin Sigrún geritten kommt. Hoch erfreut folgt sie ihm in den Grabhügel und bereitet dort für ihn und sich ein gemeinsames Lager. Am Morgen aber scheidet er von ihr, da er zurück nach Valhöll muss, bevor der Hahn kräht. Von da an kehrt er nicht wieder zum Hügel zurück, und die trauernde Gattin stirbt ihm nach.

Mythologisch betrachtet enthält diese Erzählung eine eigenartige Verschmelzung verschiedner Vorstellungskreise: einmal ist es die Geschichte von einem Toten, den die Klagen seiner Witwe im Grabe nicht ruhen lassen und der ihr daher erscheint und sie zu sich ins Grab zieht. Auf der andern Seite aber ist derselbe Tote als Bewohner des himmlischen Totenreiches Valhöll gedacht. Die erste Geschichte zeigt, wie Grundtvig (Danmarks gamle Folkeviser 2, 492 ff.) erkannt hat, Anklänge an die dänische Volksballade „Fæstemanden i Graven“, die auch in Schweden nachgewiesen ist und enge Verwandte in England, Deutschland und einigen andern europäischen Ländern besitzt. Die einzelnen Berührungspunkte des Helgiliedes und der Ballade hat Bugge (a. a. O. S. 207 ff.) aufgezählt.

Die Ballade nun kennt nur das Grab als den Aufenthalt des Toten: unter der schwarzen Erde hört er die Klagen seiner Geliebten (Str. 5), sein Sarg steht voller Blut, wenn sie weint (17), der Schrei des Hahnes bedeutet für ihn: nun müssen alle Toten unter die Erde (20—22), zum Kirchhof folgt ihm die Geliebte (25), und er verschwindet vor ihr in die Erde (31). Da Bugges Ansicht, dass die Volksdichtung — wie nach seiner Meinung auch das Helgilied — in Britannien entstanden sei (a. a. O. S. 208 ff.), des sichern Beweises ermangelt, so darf man nicht, wie er, ohne weiteres eine ältere nordische Helgidichtung, die noch konsequent die Vorstellung vom Weilen des Toten im Grabhügel festgehalten habe, als gemeinsame Quelle ansehen. Vielmehr muss der Inhalt der Ballade angesichts der weit verbreiteten Varianten als internationaler Erzählungsstoff betrachtet werden[1]). Dieser hat auch in ein nordisches Gedicht

[1]) Eine erschöpfende Untersuchung dieses Stoffes auf seine Verbreitung und sein Alter hin ist notwendig, bevor hier das abschliessende Urteil gefällt werden kann. Vielleicht bringt die in Aussicht gestellte (Eddaforschung. S. 295) Abhandlung Neckels über die Helgidichtung die gewünschte Klarheit.

spätheidnischer Zeit Aufnahme gefunden, das in ihm enthaltne mythische Grundmotiv ist aber darum nicht ein Zeugnis für den Glauben des Helgidichters. Was von diesem zutage tritt, ist vielmehr ganz andrer Art: es ist die Valhöllvorstellung, wie sie in der Götterdichtung der letzten heidnischen Jahrhunderte zum Ausdruck kommt (vgl. unten Kap. 5). Sie ist vom Dichter mit dem von ihm benutzten Erzählungsstoff, der ihr im Grunde völlig widerstrebte, nicht allzu glücklich in Verbindung gebracht worden.

§ 6.

Die oben erwähnte Erzählung vom Geirstadaálfr enthält noch eine andre Nachricht, die für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung ist, nämlich die, dass man dem Óláfr nach seinem Tode geopfert habe. „Nachher (d. h. nach dem Tode des Óláfr) kam ein schlechtes Jahr und grosse Teurung. Da fasste man den Beschluss, dem König Óláfr um Fruchtbarkeit zu opfern, und man nannte ihn den álfr von Geirstađir“ (Þáttr c. 2). Vorher wird erzählt, wie Óláfr auf dem Þing einen Traum berichtet, in dem er in die Zukunft gesehen hat. Dabei hat er offenbar auch gesehen, dass man ihm opfern wird. Denn er warnt sein Volk ausdrücklich vor der Unsitte mancher Leute, den Toten zu opfern. Diese Warnung ist natürlich von einem christlichen Sagaschreiber erfunden, aber immerhin schon früh, da auch die legendarische Óláfssaga (O. h. 1849 c. 2) den Óláfr sprechen lässt: „Darum will ich euch bitten, dass ihr mir nicht opfert“. Wenn an dieser Stelle die Tatsache, dass man ihm später wirklich geopfert hat, nicht erwähnt ist, so ist das kein Beweis dafür, dass diese Nachricht im Þáttr eine spätere Erfindung ist. Denn der Þáttr hat neben der O. h. 1849 selbständigen Quellenwert (s. Excurs I). Die christliche Warnung vor dem Opfer konnte nur dann eingesetzt werden, wenn die alte Überlieferung tatsächlich von einem Opfer berichtet hat. Hierfür aber gibt es ausser dem Þáttr noch einen weitern Beweis: in einer Strophe des Yngt. (Þáttr c. 1) wird Óláfr als gođum líkr „der den Göttern Gleiche“ bezeichnet (über die Echt-

heit der Zeile s. Excurs I). Da das Yngt. zu Ehren des Rögnvaldr heidumhárr, eines Sohnes des Óláfr Geirstadaálfr gedichtet ist, können die angeführten Worte als das Zeugnis eines Zeitgenossen über die Verehrung des verstorbenen Königs gelten.

Dass die Opfer am Grabhügel des Toten verrichtet wurden, ist nicht direkt gesagt. Doch kann man es wohl aus dem verwandten Bericht schliessen, der über den Bruder des Óláfr, König Hálfdan svarti, folgendes erzählt: „Unter Hálfdans Regierung waren die Jahreserträge besser als unter allen andern Königen. Die Leute schätzten ihn so hoch, dass, als man erfuhr, er sei gestorben und sein Leichnam nach Hringaríki gebracht, um dort beerdigt zu werden, mächtige Männer aus Raumaríki, Vestfold und Heidmörk hinkamen und alle verlangten, den Leichnam mit sich nehmen und in ihrem Landesteile begraben zu dürfen. Und man meinte, die würden gute Ernten haben, die ihn erhielten. Man einigte sich dahin, dass der Leichnam geteilt und an vier Stätten beerdigt wurde: der Kopf wurde bei Steinn in Hringaríki in einem Hügel bestattet, und nach den andern Gegenden nahm jeder sein Teil mit und begrub es in einem Hügel: alle diese heissen jetzt Hálfdans-Hügel" (Hkr. I S. 97; vgl. Þáttr Hálfdanar svarta c. 7 in Fms. X; Flat. I S. 566. 567). Erwartet man sich also hier vom Grabhügel des Königs Fruchtbarkeit, und heisst es andrerseits, dass man dem toten Óláfr um Fruchtbarkeit geopfert habe, so ist wohl zu folgern, dass diese Opfer eben am Grabhügel des Toten dargebracht worden sind.

§ 7.

Soll nun noch einmal kurz zusammengefasst werden, was auf Grunde der Quellen über den Glauben an das Fortleben der Toten im Grabhügel festzustellen ist, so lässt sich sagen: es scheinen einige isländische Volkssagen überliefert zu sein, nach denen ein Toter im Grabhügel einen Vers gesprochen hat. In den andern Zeugnissen ist der Tote als lebender Bewohner des Hügels kaum mehr als ein beliebtes literarisches Motiv (meist in erdichteten Sagas). Dies Motiv wird ja im letzten Grunde auf einer mythischen Anschauung früherer Zeiten beruhen.

Man kann aber nicht sagen, dass diese Anschauung für die historischen Zeiten nordischen Heidentums mit gleich guten und zweifellosen Zeugnissen belegt ist wie der in § 4 behandelte Glaube an das Eingehen der Toten in gewisse Berge.

Endlich scheint aus den Berichten über Óláfr Geirstadaálfr und Hálfdan svarti hervorzugehen, dass man diesen nach ihrem Tode am Grabhügel geopfert habe. Diese Fälle dürfen aber nicht ohne weiteres als typische Beispiele für nordischen Totenkult hingestellt werden. Denn hier handelt es sich um tote Könige [1]).

§ 8.

Von Óláfr Geirstadaálfr heisst es im Þáttr c. 2: „Sie opferten ihm um Fruchtbarkeit und nannten ihn den álfr von Geirstadir". Man bezeichnet also den toten König als einen álfr. Diese Stelle ist der beste Beweis für die öfters aufgestellte Behauptung, dass die nordischen álfar mit dem Totenglauben in Zusammenhang stehen (vgl. z. B. Fritzner, Ordbog I S. 32; Mogk III S. 286. 287; Golther, Handbuch der germ. Mythologie S. 122 ff.). Dagegen hat ein andrer Beweis, der an eben diesen Stellen angeführt wird, keine Gültigkeit. Wenn von der Þingstätte auf dem Þórsnes (Eyrb. c. 4, 11) gesagt wird, sie war so heilig, dass „eigi skyldi þar álfrek ganga", so bedeutet „at ganga álfrek" hier „seine natürlichen Bedürfnisse verrichten", wie die Erzählung in c. 9, 4 ff. zeigt; álfrek ist also álf-rek d. h. Vertreibung der álfar. Mit den álfar sind aber hier nicht, wie man gemeint hat, die Toten bezeichnet, die im Helgafell wohnen. Denn Þingstätte und Helgafell sind, wie oben bereits hervorgehoben wurde, verschiedne Stellen und, als die Heiligkeit des Þingplatzes gebrochen wird, sind dadurch keineswegs die Toten aus dem Helgafell vertrieben (oben S. 20). Das Wort álfrek an dieser Stelle beweist also nichts für den Zusammenhang von álfar und Totengeistern. Trotzdem lässt sich dieser Zusammenhang nicht leugnen. Noch im Volksglauben neuerer

[1]) Diese Fälle hoffe ich in anderm Zusammenhang eingehender behandeln zu können. Hier sei nur noch bemerkt: in den Beispielen von Hügelopfern, die Lehmann Z. f. d. Ph. 42, 5 ff. anführt und als Fälle von Totenopfern am Grabhügel erklärt, ist der Tote entweder ein König, oder es ist überhaupt nicht gesagt, dass es sich um Grabhügel handelt.

Zeit ist das Bewusstsein davon mitunter gewahrt, so wenn es auf Seeland von dem ellefolk, den Alfen, heisst: „Sie lassen sich besonders an den Stellen sehen, wo jemand unglücklich ums Leben gekommen ist“ (Junge S. 301 ff.). Diese Alfen gehören nicht bloss der Volkssage an, sondern man kann für alte wie neuere Zeit von einem direkten Alfenkult sprechen. Der Skalde Sighvatr kam im Jahre 1018 auf einer Reise zu einem Hofe in Gautland, auf dem ein álfablót (Alfenopfer) abgehalten wurde, und verfasste über diese Begebenheit eine Strophe (Hkr. II S. 171; Fms. IV, O. h. c. 86; O. h. 1853 c. 75)[1]. Dem schwer verwundeten Þorvaldr gibt Þordís den Rat: „Hier ganz in der Nähe liegt ein Hügel, in dem Alfen wohnen. Nimm den Stier, den Kormákr geschlachtet hat, und bestreiche mit seinem Blut den Hügel von aussen und bereite den Alfen ein Mahl von dem Geschlachteten. Da wird Besserung eintreten“ (Kormáks saga hrsg. von Möbius, Halle 1889, c. 22). Die Hauptzüge dieser Schilderung des Alfenopfers kehren in späterer Sage und in moderner Volksüberlieferung wieder. Die Alfen wohnen in Hügeln. In der Göngu-Hrólfssaga c. 15 (Fas. III) sieht Hrólfr eine álfkona aus einem Hügel im Walde hervorkommen. In Hügeln hausen nach dem Volksglauben die álfar auf Island (Jón Árnason, Íslenzkar Þjóđsögur og Aefintyri, Leipzig 1864, I S. 1 ff.) und in Norwegen (Sande I S. 4), die elfvor in Schweden (Rietz, Artikel Ellemåsen; Cav. I S. 255 ff.) und das ellefolk in Dänemark (Thiele II S. 176. 177. 230; Kamp S. 113 Nr. 296; Kristensen J. VIII S. 42 Nr. 77, S. 45 Nr. 82. 83)[2]. An Hügeln bringt man den álfar Opfer (Sande a. a. O.); dem ellefolk trägt man Speisen dorthin (Kristensen, Danske Sagn, Aarhus 1892 ff., II S. 36 Nr. 141)[3], wie ja auch Þorvaldr in dem erwähnten

[1]) Dass dies álfablót zur Julzeit abgehalten worden sei (Mogk III S. 392) geht aus den Quellen nicht hervor. Vielmehr heisst es, dass Sighvatr, der auf der Hinreise zu Jarl Rögnvaldr von Gautland das álfablót antrifft, kurz vor dem Julfest bereits wieder nach Borg zum König zurückgekehrt ist (Hkr. II S. 177; Fms. IV S. 192; O. h. 1853 S. 81).

[2]) Dass die Alfen daneben auch und in den jüngeren Quellen vielleicht sogar überwiegend als Natur-, nicht als Totengeister erscheinen, soll selbstverständlich nicht geleugnet werden.

[3]) Dasselbe Opfer bringt man in norwegischen Gegenden dem Huldre-

Bericht der Kormákssaga ihnen ein Mahl bereitet. Wenn es an derselben Stelle heisst, er solle den Hügel mit Blut bestreichen, so kann damit wohl kaum der ganze Hügel, sondern nur eine bestimmte Stelle an diesem gemeint sein. Die jüngeren Volksüberlieferungen machen es wahrscheinlich, dass es sich dabei um einen Stein handelt. „Auf Hügeln und an Steinen“ opfert man in Norwegen den álfar (Sande a. a. O.); desgleichen kennt man in Schweden älvestenar, an denen geopfert wird (Rietz, Artikel älv). Der Vorgang des Opfers an einem Elfvesten wird folgendermassen geschildert (Cav. I S. 146): „Die Frauen der Umgegend haben noch die Sitte, wenn ihre Kinder krank werden, was nach dem Volksglauben von den elfvor veranlasst wird, den Stein zuerst mit Fett oder Butter einzuschmieren, die man in die kleinen (oben und an den Seiten künstlich eingegrabenen) Vertiefungen reibt, und dann in diese kleine Puppen (Zauberpuppen) aus zusammengewickelten Lumpen zu legen“. Einen andern solchen Stein, der den Namen Elfgryta (Alfenkessel) führt, beschmieren die Frauen am Donnerstag abend mit Schweinefett, auch hier zur Heilung für Kranke. Über die älfvastenar vgl. ferner Hildebrand, Folkens Tro om sina Döda S. 128. 129, Stockh. 1874; über älfkvarnar: Axel Nilsson, Skansens Kulturhistoriska Afdelning S. 96. Ein solcher Alfenstein wird es auch gewesen sein, den man mit Opferblut bestrich, um dadurch die Heilung des verwundeten Þorvaldr herbeizuführen.

Die hier erwähnten Formen des Alfenkultes erinnern deutlich an den oben beschriebenen Saiwo- (bzw. Säite- und Storjunkare-) Kult der Lappen (§ 1—3). Hier wie dort findet sich der Glaube an ein in Bergen und Hügeln wohnendes unterirdisches Volk. Diesem Volke werden Opfer dargebracht, unter anderm zu dem Zweck, Kranken dadurch Heilung zu verschaffen. Die Opferhandlung wird vollzogen an einem Steine, der mit Blut, Fett oder Butter bestrichen wird. Die Wesen, denen so geopfert wird, sind im lappischen Glauben Verstorbene,

fólk dar (Haukenæs, Natur, Folkeliv og Folketro i Hardanger 1884 ff., I S. 127), das mit dem Alfenvolk identisch scheint (vgl. Aasen, Artikel Alv und Hulder).

im nordgermanischen die Alfen, die in engem Zusammenhang mit dem Totenglauben stehen. Was die Volkssage von den Saiwo-Geistern erzählt, berichtet sie auch von den Alfen: auch sie führen im Hügel ein Leben gleich dem menschlichen: sie haben Frauen und Kinder und halten sich Vieh (vgl. z. B. Thiele II S. 176. 177; Rietz, Artikel älv; Aasen, Artikel Alv); sie kommen mitunter zu den Menschen und pflegen geschlechtlichen Umgang mit ihnen (vgl. Hrólfss. c. 11; ferner Grundtvig, Danmarks gamle Folkeviser 2, 102 ff.; Rietz, Thiele a. a. O.; desgl. die huldrer, vgl. Sande I S. 52); mitunter lassen sie auch einen Lebenden zu sich ein (z. B. Göngu-Hrólfssaga c. 15, Fas. III).

Es kann mithin kaum zweifelhaft sein, das zwischen nordgermanischem Alfenkult und Alfenglauben und dem lappischen Saiwo-Glauben enge Beziehungen bestehen. Auch der Alfenkult muss einst, wovon ja noch deutliche Spuren erhalten sind, Totenkult gewesen sein, Kult von Verstorbenen, die ja noch nach dem Glauben des spätesten nordischen Heidentums in Berge eingingen, wie die Lappen in ihre Saiwo. Wenn die Quellen schweigen über die Formen, unter denen man diese Toten im Berge verehrte, so geben die alten und neuen Berichte über den Alfenkult Bescheid hierüber, und die lappische Saiwo-Lehre enthält die Bestätigung dazu.

§ 9.

Der Opferstein, der auf den heiligen Bergen der Lappen steht, ist doch auch den altnordischen Quellen nicht völlig fremd. An der oben angeführten Stelle der Landnáma (S. 158) wird berichtet, dass auf den krosshólar, in welche die heidnischen Verwandten der Auđr nach dem Tode einzugehen glaubten, ein *hörgr* errichtet wurde. Über das Wesen der nordischen hörgar hat kürzlich Thümmel (Beitr. 35, 100—114) ausführlich gehandelt und das dazu vorhandne Quellenmaterial sorgfältig zusammengestellt. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass hörgr eine primitivere und ältere Art der Kultstätte bezeichnet als das Wort hof „Tempel“ (S. 113); die Verteilung der Wörter hof und hörgr auf die verschiednen Arten von Quellen spricht entschieden für diese Ansicht (S. 111—113). Seiner ursprünglichen Bedeutung

nach, die zum Teil noch in den neuskandinavischen Sprachen erhalten ist (S. 106), bezeichnet hörgr einen Fels, eine Bergspitze, einen Steinhaufen oder einen von Steinen erfüllten Platz. Nichts verbietet es, das Wort hörgr an der erwähnten Stelle der Landnáma in dieser Bedeutung, also etwa als einen Steinblock, aufzufassen [1]). An einer der noch heut erhaltnen Opferstellen, die jedenfalls hörgar gewesen sind, befindet sich neben einem kleinen, an einen Tempelgrundriss erinnernden Bau ein einzelner grosser Stein (S. 108). An einen einfachen Stein oder Steinaltar innerhalb eines — später darüber errichteten — Tempels wird auch Sn. E. II S. 260 gedacht sein, wo es heisst: „sie errichteten einen andern Saal, in dem sich ein hörgr befand“. Und nicht ein Tempel, sondern ebenfalls eine solche einfache Opferstätte muss in Herv. c. 2 gemeint sein, wo von der Königin Álfhildr gesagt ist: „sie bestrich den hörgr mit Blut“. Die hörgar lagen auf Bergen: dies geht aus der Lage der noch heut erhaltnen derartigen Opferplätze hervor (S. 22). Zwei norwegische Kultstätten, die man für alte hörgar angesprochen hat, bieten dasselbe Bild: einfache viereckige Steinschichtungen, am Abfall eines Berges gelegen (vgl. Yngvar Nielsen, Hist. Tidskr. Krist., IV. Række 5 S. 2. 6). Bemerkenswert ist bei den isländischen hörgar, dass sie nicht wie die späteren Tempel (hof) allgemein in der Umhegung eines bestimmten Hofes liegen, sondern zum Teil in freier Landschaft (Thümmel S. 25). Die häufige formelhafte Verbindung von hörgr mit Wörtern, die „Anhöhe“ bedeuten (hörgr né haugr: Nr. 11 a. 12. 13; hamra ok hörga Nr. 17. 22 des Stellenverzeichnisses bei Thümmel S. 103—105) spricht auch dafür, dass zwischen hörgar und Bergen von Alters eine besondre Beziehung bestanden hat [2]). Ist also der ursprüngliche hörgr — in späterer Zeit konnte ja das Wort auch gleichbedeutend mit hof stehen, vgl. Thümmel S. 110 — ein einfacher Stein oder aus

[1]) Wenn der Parallelbericht in Fms. I S. 249 (O. Tr. c. 122) hier für hörgr das Wort hof einsetzt, so findet das allein in literarischen, nicht in sachlichen Gründen seine Erklärung, wie Thümmel (S. 111. 112) dargetan hat.

[2]) Wäre es allein die Alliteration, die diese Verbindungen geschaffen hätte, so wäre es immerhin sonderbar, dass man nicht ebenso häufig das Wort hof in solcher Verbindung angewendet hat.

Steinen geschichteter Altar (letzteres in Nr. 10. 24), den man mit Opferblut bestrich, so kann der hörgr auf den krosshólar eine genaue Entsprechung zu den heiligen Steinen sein, die auf den lappischen Seelenbergen, den Passe-Warek, stehen und den Bewohnern des Berges zu Ehren mit Opferblut und Fett bestrichen werden.

§ 10.

Die vorangehenden Ausführungen über das Fortleben der Seelen im Berge zeigen, dass man auf dem Boden des nordgermanischen Heidentums zunächst zwei Arten von Vorstellungen über heilige Hügel und haugbúar auseinander zu halten hat. Die eine ist die, dass die Toten bestimmter Geschlechter in gewisse Berge eingehen, die andre die, dass die Toten in ihrem Grabhügel weiterleben. Die erste Vorstellung ist für das heidnische Island in zuverlässigen Quellen belegt; aber diese Zeugnisse gelten nicht nur für Island: es ist wiederholt (Landnáma S. 65. 188; Eyrb. c. 4, 10) bezeugt, dass norwegische Besiedler Islands sich bei ihrer Ankunft einen Berg „erwählten“, in den sie nach dem Tode eingehen wollten. Daraus folgt aber, dass ein derartiger Totenberg für sie sozusagen ein notwendiger Zubehör ihrer Wohnstätte war, für den auch in der neuen Heimat alsbald gesorgt werden musste. Der Glaube an Totenberge muss also damals auch in Norwegen bestanden haben und da ihn ganz verschiedne Geschlechter unabhängig voneinander mit nach Island brachten, eine ziemliche Verbreitung besessen haben.

Die andre Vorstellung dagegen, die vom Fortleben der Toten im Grabhügel, findet sich zwar noch in der isländischen Volkssage; aber weitaus die meisten Zeugnisse für sie gehören literarischen Werken an, die keineswegs aus unverfälschter historischer Lokaltradition schöpfen. Man wird kaum zu weit gehen, wenn man die Sachlage so formuliert: die erste Vorstellung gehört dem voll sanktionierten Volksglauben des späten Heidentums, die andre lokalem Aberglauben und der Literatur an.

Was ergibt sich nun aus der Kenntnis der lappischen Religion für diese Verhältnisse? Hier herrscht völlig die erste Vorstellung: jede Familie hat ihren Opferberg (S. 17), mit strengen Bestimmungen ist seine Heiligkeit festgelegt (S. 8. 13),

man glaubt, dass die Verstorbenen in den Berg eingehen (S. 7. 16. 17) und drinnen ein dem menschlichen völlig gleiches Leben führen (S. 9) ganz wie die álfar des nordischen Volksglaubens (S. 32), Lebende werden mitunter zu ihnen eingelassen (S. 9. 11) wie der Isländer Þórðr in den Totenberg seines Geschlechtes (S. 18) oder Gestr zu seinem Vater Barðr Snæfellsáss (S. 19). Als Opferstätte dient ein einfacher Stein, der mit Blut und Fett bestrichen wird (S. 16), gleich dem nordischen hörgr ältester Art und dem Alfenstein des Volksglaubens (S. 33. 31). Selbst der Name der heiligen Plätze scheint bei Nordgermanen und Lappen derselbe zu sein: die allgemeine Benennung bei den Lappen ist Passe-Ware „helligt Fjeld“; auf Island aber nennt Þórólfr seinen Totenberg Helgafell „heiligen Berg“; es ist sehr wohl möglich, dass es sich hierbei nicht um einen einfachen Eigennamen, sondern um eine allgemein übliche Bezeichnung dieser Berge handelt, die von den Lappen in ihre Sprache übersetzt wurde. Auch die Bestimmungen und Verbote, durch welche die Heiligkeit ihren Ausdruck findet, sehen sich nach nordischen (S. 18) und lappischen (S. 8. 13) Quellen sehr ähnlich.

Nun ist gewiss der Glaube, dass bestimmte Berge der Aufenthaltsort der Seelen seien, weithin und bei sehr verschiednen Völkern primitiver Kultur verbreitet (vgl. u. a. Tylor, Die Anfänge der Kultur 2, 60 ff.). Aber darum wird man in seinem Auftreten bei Lappen und Nordgermanen doch keineswegs ein zufälliges Zusammentreffen sehen dürfen. Waren die Grundlagen auch vielleicht auf beiden Seiten selbständig gegeben, so erweist doch die Übereinstimmung in so vielen Einzelheiten der ausgeprägten Vorstellungen und Kultformen eine gemeinsame Ausbildung dieses Anschauungskreises auf skandinavischem Boden, wobei das führende Element und die Gebenden wie in so vielen andern Fällen die Germanen gewesen sein müssen.

Wenn Thümmel (a. a. O. S. 114), vornehmlich aus der so häufigen Anlage nordischer Tempel auf Bergen, schliesst, der Bergkult sei die charakteristische Form des alten nordischen Kultes, so geht dasselbe aus den hier gegebenen Ausführungen hervor. Ein vollkommen lebendiges Bild dieser altskandinavischen Verhältnisse bietet noch im 17. und 18. Jahrhundert

die Religion der Lappen, die mit der ihrer germanischen Nachbarn einst gleich war und aus ihr entlehnte, was nicht vielleicht vorher schon beiden gemeinsam war.

Die Zeit altnordischen Heidentums, deren Totenglauben die lappische Mythologie bewahrt hat, ist keine ferne Urzeit: noch unter den heidnischen Besiedlern Islands ist ja der Glaube an die heiligen Berge lebendig. In einem Punkte aber scheint die Religion jener letzten heidnischen Zeiten doch über die entsprechenden lappischen Verhältnisse hinaus entwickelt zu sein: die heiligen Berge scheinen wohl im Glauben, nicht aber im Kult noch vollständig die Rolle der lappischen Passe-Warek zu spielen: nur von einer dieser Stellen heisst es ausdrücklich, dass daselbst ein hörgr errichtet wurde. Im übrigen mussten die nordischen Parallelen zur Schilderung der lappischen Kulthandlungen dem Alfenglauben entnommen werden. Die alten primitiveren Kultformen sind also im Rückgang begriffen. Der hörgr im alten Sinne beginnt zu weichen, wenn er auch noch keineswegs geschwunden ist: er wandelt sich auf der einen Seite zu einem dem hof mehr und mehr gleichenden Tempel, auf der andern zum Alfenstein.

Einer älteren Zeit als der hier geschilderten scheint aber der Glaube angehört zu haben, dass die Toten in ihren Grabhügeln fortlebten. Er lebt nur mehr in Sage und Dichtung. Der Kult aber, der auf ihm beruhte, scheint in einer Spezialform noch bis in späte Zeit hinein bewahrt: in dem Kult der Königshügel.

---

2. Kapitel

Krankheit und Tod, durch die Toten veranlasst.

§ 11.

Wie alle Völker, glauben auch die Lappen, dass die Toten imstande seien, den Lebenden Schaden zuzufügen: „Daher haben sie grosse Angst vor den Toten“ (Rheen S. 46). „Insonderheit werden sie von den Seelen ihrer verstorbenen Verwandten geschrecket und geplaget“ (Peucerus nach Scheffer S. 105). Bei ihnen steht nun vor allem die Vorstellung im Vordergrunde, dass schwere Krankheiten auf die Toten zurückzuführen seien. „Wenn jemand tödlich erkrankte, musste ein Noaide (Zauberer) hinunter nach Jabmi-Aimo, um dessen Bewohner, die Toten, zufrieden zu stellen und sie dahin zu bringen, dass sie nicht danach trachteten, den Kranken hinab nach Jabmi-Aimo zu jagen, sondern dass sie ihn noch eine Zeitlang unter den Menschen auf Erden liessen“ (Jess. S. 30). Entsprechend berichten auch die anderen Quellen aus den norwegisch-lappischen Gegenden, dass die Toten darauf aus sind, Lebende zu sich zu holen (S. Kildal S. 463; Leem S. 418). Besonders sind es verstorbene nahe Verwandte, die ihre Angehörigen bei sich zu haben wünschen und ihnen daher die tödliche Krankheit senden (Jess. S. 31; S. Kildal und Leem a. a. O.); manchmal tut es der Tote auch, um einen Lebenden zu bestrafen (Jess. S. 59).

Erkrankt ein Kind, so glaubt man, ein toter Vorfahr sei erzürnt darüber, dass man dem Kinde nicht seinen Namen gegeben habe, und man tauft daher das Kind um (Jess. S. 39; Leem S. 495. 496). Die Sitte ist auch in den schwedischen Lappmarken bekannt (Lund. S. 24; Graan S. 21 Fussn.); dass sie auch hier auf demselben Glauben beruht, zeigt die Mitteilung, dass die Kinder dabei stets nach verstorbenen Vorfahren benannt werden (Graan S. 21).

Wenn man verhindern wollte, dass die Toten einen Menschen durch Krankheit zu sich zögen, so musste man ihnen opfern (S. Kildal S. 463; Leem S. 418; Quigst. S. 19 ff.). Daher opferte man in den schwedischen Lappmarken zu diesem Zweck den Säite (Högstr. c. 11 § 10 S. 183. 184) und dem Storjunkare (Rheen S. 34). Wenn zwei Noaiden versucht haben, ihre Zauberkraft miteinander zu messen, und der eine ist unterlegen, so erkrankt er alsbald, und man muss den Toten grosse Opfer bringen, um sein Leben zu erhalten (S. Kildal S. 455.) Auch wenn man ein todverkündendes Vorzeichen gesehen hat, tut man gut, den Toten zu opfern (Quigst. S. 42). Infolge dieser Anschauungen und Sitten ist die Stellung, die die Toten im Glauben des Volkes einnehmen, natürlich eine höchst bedeutsame: „Wenn ein Lappe stirbt, wird er alsbald zu einem Gott,

der über den Tod herrscht und seine nächsten Verwandten davon befreien kann, wenn sie ihm opfern“ (Quigst. S. 15).

Der Glaube, dass Krankheiten von den Toten veranlasst werden, findet auch noch in einer etwas anderen Form seinen Ausdruck: die Seele des Kranken ist bereits bei den Toten, und daher muss der Noaide eine Fahrt in den Totenberg unternehmen und dorther die Seele zurückholen, wobei er oft schwere Kämpfe mit den toten Verwandten des Kranken und eine gefährliche Verfolgung auf sich zu nehmen hat (Jess. S. 31; S. Kildal S. 449. 450. 456. 457; Ganander, Artikel Saiwogwelle; Leem S. 416. 417). Dieser Glaube ist auch bei den schwedischen Lappen bekannt, wie die ausführliche Erzählung bei Lund. (S. 6. 7) zeigt. Auch bei dieser Art von Heilungsverfahren sind Opfer an die Toten erforderlich (S. Kildal S. 456. 457; vgl. Leem S. 478; Lund. a. a. O.). Es ist nicht notwendig, die Reise des Noaiden in die Totenwelt hier genauer zu behandeln, da diese Vorstellung mit dem Schamanentum in der lappischen Religion zusammenhängt, das auf germanischem Boden keine deutliche Entsprechung hat (vgl. über das Schamanenwesen Friis, Lappisk Mythologi S. 1 ff.).

Wie den Menschen, so droht auch ihren Haustieren Gefahr von den Toten. Der Tote wünscht nicht nur seine Verwandten, sondern auch seine Tiere zu sich zu ziehen: „Die Renntiere haben die Eigenschaft, dass, wenn der Lappe stirbt, mag er nun viele solche Tiere besitzen oder wenige, so sterben sie alsbald dahin wie Gras, wo sie gehen und stehen“ (Lund. S. 21). Krankheiten der Tiere werden auf die Toten zurückgeführt: „Wenn (man beim Melken merkte, dass) ein Tier erkrankt war, so hatte man alsbald die ‚unterirdische Frau‘ im Verdacht, sie hätte es gemolken“ (Jess. S. 66). Bricht daher eine Krankheit unter dem Vieh aus, so opfert man in den schwedischen Lappmarken den Säite (Högstr. c. 11 § 10 S. 183. 184, S. 197 Fussn.; Tornæus S. 37), und noch die christlichen Lappen stiften in solchen Fällen der Kirche Renntierfelle, die man früher den Seitä geopfert hatte (Tornæus S. 41; vgl. Graan S. 64 Fussn., S. 80. 81).

§ 12.

Die Vorstellung, dass schwere Krankheiten von den Toten veranlasst werden, ist auch im altnordischen Heidentum verbreitet gewesen. Dafür zeugen zahlreiche Berichte der historischen isländischen Sagas. Besonders da, wo die Überlieferung von schweren, verheerenden Seuchen zu berichten hat, ist der Glaube an Tote als Erreger der Krankheit an die Ereignisse geknüpft worden.

Die Eyrb., eine der besten historischen Sagas, berichtet über eine Seuche auf dem Hofe Fróðá in folgender Weise: „Einst kam der Schafhirt sehr still nach Hause; er sprach nur wenig, aber dann stets in aufgeregter Weise. Es schien den Leuten, als wenn er behext wäre. Denn er ging für sich allein und sprach mit sich selbst. So ging das eine Zeitlang. Aber bald nach Wintersanfang kam der Schafhirt eines Abends nach Hause, ging zu seinem Bett und legte sich. Als am nächsten Morgen die Leute nach ihm sahen, war er tot, und er wurde bei der dortigen Kirche begraben. Bald darauf begann es arg zu spuken. Eines Nachts ging Þórir viðleggr hinaus, um seine Bedürfnisse zu verrichten. Und wie er wieder hinein gehen wollte, sah er den Schafhirten vor der Tür stehen. Þórir wollte hinein; aber der Schafhirt wollte das nicht zulassen. Da suchte Þórir zu entfliehen; aber der Schafhirt verfolgte ihn, bekam ihn zu fassen und schleuderte ihn gegen die Tür. Dem Þórir wurde davon sehr übel; aber er gelangte zu seinem Bett. Er war ganz blau im Gesicht geworden. Infolge dieses Geschehnisses erkrankte er und starb. Auch er wurde bei der Kirche begraben. Nun gingen sie beide zusammen um, der Schafhirt und Þórir viðleggr, und die Leute gerieten in grosses Entsetzen. Nach Þórirs Tode erkrankte ein Knecht des Þóroddr und lag drei Tage krank, dann starb er. Darauf starb einer nach dem andern. Schliesslich waren es sechs“ (Eyrb. c. 53, 1–4). „Bald danach erkrankte Þorgríma galdrakin, die Frau des Þórir viðleggr. Sie lag nur kurze Zeit, dann starb sie. Und am Abend desselben Tages sah man sie im Gefolge des Þórir umgehen. Da begann die Seuche zum zweiten Male, und diesmal starben mehr Frauen als Männer. Es starben

noch sechs Leute nacheinander, und einige flüchteten vor dem Spuk und dem Gespensterunfug" (c. 54, 12. 13). Auch Þúríđr, die Herrin des Hofes, wird noch von derselben Seuche ergriffen, gesundet aber, als man die Gespenster gebannt hat (c. 55, 2. 10).

Es handelt sich hier deutlich um den Bericht von einer ansteckenden Krankheit, und bei dem Charakter der Eyrb. darf man annehmen, dass der Erzählung ein historisches, in der Volkstradition bewahrtes Ereignis zugrunde liegt. In der überlieferten Form der Saga ist die Geschichte mit mehreren andern Berichten zu einer Gespenstergeschichte grössten Stiles zusammengearbeitet. Der Tod des Hausherrn auf Fróđa, Þóroddr, der beim Fischen ertrunken ist, wird mit der Seuche zeitlich zusammengelegt, und man lässt auch ihn mit seiner Schiffsmannschaft zusammen mit den andern Verstorbenen umgehen (c. 54, 1 ff.). Ferner ist die Geschichte der Þorgunna, die von den Hebriden nach Island kommt und von Þúríđr auf Fróđá aufgenommen wird (c. 50, 1 ff.), mit in die Erzählung verflochten. Sie stirbt an einer Krankheit; Þúríđr aber unterlässt es, dem Wunsche der Toten zu folgen und ihr kostbares Bettzeug zu verbrennen (c. 51). Infolge dieser Vernachlässigung geht auch Þorgunna um, wiederholt erscheint sie als gespenstischer Seehund (c. 53, 5 ff., 54, 10 ff.), und es ist klar, dass der Sagaschreiber in ihr die eigentliche Anstifterin alles Unheils sieht. Dass sie in der ältesten Tradition aber nicht mit den Ereignissen auf Fróđá in Beziehung gestanden hat, geht daraus hervor, dass die historische Þorgunna jedenfalls erst in einer spätern Zeit nach Island gekommen ist (Eyrb. S. 182 Fussn. 3). Endlich wird in der Eyrb. noch die gesamte Gespenstergeschichte und dann wieder die Erzählung von der Seuche im besonderen stimmungsvoll eingeleitet durch die Geschichten von einem Blutregen (c. 51, 1 ff.) und einem gespenstischen Halbmond (c. 52).

Dass man aus diesem künstlerisch gestalteten Ganzen die Geschichte von der Seuche als eine ursprünglich selbständige Erzählung herauslösen darf, geht daraus hervor, dass auch an andern Stellen in der Sagaliteratur solche Ereignisse auf ganz ähnliche Art berichtet sind. Ein wichtiges Beispiel bietet die Eir. c. 6, eine Saga, die gleichfalls auf gute alte Tradition

baut. Ein Parallelbericht dazu findet sich im Grœnlendingaþáttr der Flat. (Eir. S. 63 ff.). Doch kann dieser gegenüber der Erzählung in der Eir. keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben. Denn wie der Þáttr im allgemeinen nicht als selbständige historische Quelle neben der Eir. verwertet werden darf (Storm, Aarb. 1887 S. 313), so zeigt er auch in der hier zu behandelnden Episode eine unrichtige Anschauung der historischen Situation. Nach der Eir. wird nämlich nach der Heimkehr des Leifr, des Entdeckers von Amerika, eine Expedition dorthin beschlossen, deren Führer Þorsteinn, ein andrer Sohn des Eirekr, ist und an der Eirekr selbst teilnehmen will; diese Expedition kehrt aber erfolglos um (c. 5). Nun wird von Þorsteinns Heirat und seinem Tode erzählt (c. 6). Im Grœnlendingaþáttr dagegen, der über die Eir. hinaus noch von einer Reihe weiterer (unhistorischer) Vínlandsreisen erzählt (Aarb. 1887 S. 310), wird der Bericht von der genannten Expedition Þorsteinns auseinander gerissen: Eirekr soll nicht an ihr, sondern bereits an der Expedition des Leifr (Eir. S. 56) haben teilnehmen wollen; dann wird von der Vínlandsreise des Þorvaldr (S. 60 bis 62) erzählt und dann — nachdem bereits der Tod des Eirekr und Þorsteinns Vermählung mit Guđríđr erwähnt ist — von der verunglückten Expedition Þorsteinns und daran anschliessend von seinem Tode (S. 63 ff.). Es ist also klar, dass dem Grœnlendingaþáttr in diesem Falle eine Tradition zugrunde gelegen hat, welche die einzelnen Nachrichten über das Geschick des Þorsteinn in gleicher Weise enthielt wie die Eir., dass aber der Zusammenhang und die Reihenfolge der einzelnen Ereignisse hier zugunsten eingeschobner unhistorischer Partien durchbrochen und verschoben ist. Die ursprüngliche, der Tradition noch nahestehende Fassung der Geschichte von Þorsteinn ist also nur in der Eir. zu suchen.

Diese berichtet über Þorsteinns Tod folgendermassen (Eir. c. 6; Antiquitates Americanæ, Historia Thorfinni Karlsefnii c. 5). „Þorsteinn wohnte in der westlichen Gegend auf dem Hofe ‚im Lýsufjörđr'. Die eine Hälfte des Hofes gehörte einem Manne namens Þorsteinn; Sigríđr hiess dessen Frau. Þorsteinn zog (nach seiner Hochzeit) zusammen mit Guđríđr heim nach dem Lýsufjörđr. Sie wurden gut aufgenommen und wollten sich den

Winter über dort aufhalten. Da geschah es, dass bald nach Wintersanfang eine Seuche in ihrem Hofe ausbrach. Gardi hiess der Werkführer (Hofaufseher) des Þorsteinn; er war wenig beliebt. Ihn ergriff die Krankheit zuerst, und er starb. Darauf erkrankte einer nach dem andern und starb. Auch Þorsteinn Eireksson und Sigríđr, die Frau des (andern) Þorsteinn, erkrankten. Eines Abends wollte Sigríđr rasch nach dem Häuschen gehen, das der Haustür gegenüber stand. Guđríđr folgte ihr. Sie gingen eben nach der Tür, da rief Sigríđr: ‚O!' Guđríđr sprach: ‚Wir sind unvorsichtig gewesen; du verträgst jetzt nicht die Kälte; lass uns so schnell wie möglich hineingehen'. Sigríđr antwortete: ‚Ich kann nicht von der Stelle gehen: hier vor der Tür stehen all die Toten, und in ihrer Schar erkenne ich deinen Mann Þorsteinn und mich selbst. Es ist furchtbar, so etwas zu sehen'. Und als das (Gesicht) vergangen war, sprach sie: ‚Gehen wir nun, Guđríđr, jetzt sehe ich die Schar nicht mehr'. Da war auch der Werkführer [1]) verschwunden, der, wie ihr schien, vorher eine Peitsche in der Hand hielt und auf die Schar einschlagen wollte. Dann gingen sie hinein, und ehe der Morgen kam, war Sigríđr tot. Es wurde ein Sarg für die Leiche angefertigt. Am selben Tage wollten die Leute auf Fischfang ausrudern. Þorsteinn begleitete sie bis zur Landungsstelle, und gegen Abend ging er aus, um ihre Ausbeute anzusehen. Da sandte Þorsteinn Eireksson seinem Namensbruder Botschaft, er möchte zu ihm kommen; denn, liess er sagen, es war nicht recht geheuer: die Hausfrau wollte aufstehn und zu ihm unter die Bettdecken kommen. Und wie Þorsteinn hineinkam, war sie schon in sein Bett gestiegen. Da ergriff er (ihr Gemahl Þorsteinn) sie und schlug sie mit der Holzaxt vor die Brust. Þorsteinn Eireksson starb gegen Abend". Im folgenden wird noch berichtet, dass der verstorbene Þorsteinn mit seiner Gemahlin Guđríđr zu sprechen wünscht; er macht sie darauf aufmerksam, dass man die Leichen unter den gehörigen kirchlichen Formen bestatten solle, und verkündet ihr ihre Zukunft. Er wünscht auch, dass Gardi so

[1]) Die Hauksbók hat hierfür sonderbarerweise: Þorsteinn.

rasch als möglich auf dem Scheiterhaufen verbrannt werde: „Denn er veranlasst den ganzen Gespensterunfug".

Eine dritte, den beiden vorigen nahe verwandte Geschichte von einer verderblichen Seuche bietet die Flóamannasaga (c. 22), eine Saga, die nicht so durchgehend aus guter Tradition schöpft wie die vorigen (F. J. Lit. 2, 757 ff.), deren Berichte also nicht so sehr als Wiedergabe alter Volksüberlieferung wie als literarische Belege für das Vorkommen gewisser Motive aufgefasst werden dürfen.

Þorgils und Jósteinn liegen nach einem Schiffbruch mit ihrer Mannschaft an der grönländischen Küste. Es geht auf das Julfest zu. „Þorgils bittet die Leute, sich ruhig zu verhalten und früh zu Bett zu gehen. Am Julmorgen war es schönes Wetter und die Leute waren am Tage draussen. Sie hörten einen lauten Schrei im Nordwesten. Dann kam der zweite Jultag. Þorgils ging (mit seinen Leuten) früh zur Ruhe, und als sie bereits eingeschlafen waren, kamen Jósteinn und seine Leute mit ziemlichem Lärm herein. Und wie sie sich gelegt hatten, hörte man es laut an die Tür donnern. Da meinte einer von ihnen: ‚Nun kommen gute Nachrichten'. Er lief hinaus; aber da wurde er alsbald wahnsinnig, und am Morgen darauf starb er. Ebenso geschah es am nächsten Tage, dass ein Mann wahnsinnig wurde; er meinte, es käme der auf ihn los, der vorher gestorben war. Darauf brach eine Krankheit in der Schar des Jósteinn aus, und es starben sechs Männer. Auch Jósteinn erkrankte und starb. Sie wurden im Neuschnee verscharrt . . . Nach dem Julfest gingen alle diese Leute um. Da wurde Þorgerđr krank und starb und darauf einer nach dem andern von Jósteinns Leuten. Þórarinn starb zuletzt. Nun herrschte gewaltiger Gespensterunfug . . . Mitte Februar waren sie alle tot. Þorgils und seine Leute konnten nicht fortkommen, solange der Spuk im vollsten Gange war. Die Wiedergänger zeigten sich zumeist in dem Teile des Hauses, wo sie gewohnt hatten. Þorgils liess die Leichen alle auf einem Scheiterhaufen verbrennen. Seitdem wurde von den Gespenstern kein Schaden mehr angerichtet".

In den drei angeführten Beispielen ist es deutlich ausgesprochen, dass das geschilderte Ereignis eine ansteckende

Krankheit ist. Die sonderbare Tatsache der Ansteckung, der Vorgang, dass der Kranke gleichsam den Gesunden, der Tote den Lebenden zu sich, in seinen Zustand hinüber zieht, ist dabei in der Weise geschildert, dass man den Verstorbenen umgehen und einem Lebenden begegnen lässt. Dieser erkrankt infolge der gespenstischen Begegnung, stirbt und geht auch seinerseits um. Zusammen mit dem früher Verstorbenen begegnet er wiederum andern Lebenden, denen es ebenso ergeht wie ihm, und so wächst die Zahl der Gespenster und der von ihnen veranlassten Todesfälle mehr und mehr. Als den eigentlichen Urheber des Unheils konnte man, wenn man nicht das Walten übermenschlicher Mächte (vgl. den Blutregen in der Eyrb., den Gespensterschrei in der Flóam.) dafür verantwortlich machte, leicht den zuerst Verstorbenen ansehen. So heisst es in der Eir. ausdrücklich, dass der Werkführer Garđi an allem schuld sei, und um dem Unheil zu steuern, muss man vor allem ihn unschädlich machen. Eine ähnliche Rolle lässt die Eyrb. — hier allerdings wohl nur der Sagaschreiber, nicht die Volkssage — die Þorgunna spielen.

Eine alte Sage — nicht wie in den bisherigen Fällen eine historische Tradition —, in der ein Toter als Urheber einer Seuche geschildert wird, hat Saxo (I S. 43) bewahrt. Es heisst bei ihm von Mitothin, dem vertriebnen Gegenkönig des Othinus: „Alle, die sich seinem Grabhügel näherten, liess er von einem plötzlichen Tode dahinraffen und verbreitete so noch nach seinem Tode eine derartige Pest, dass er sich wohl im Tode ein noch schlimmeres Denkmal gesetzt hat als durch sein Leben. Es war, als wollte er noch von den Schuldigen die Strafe für seine Ermordung einziehen“. Auch die neuere nordische Volkssage weiss noch davon, dass Seuchen von den Toten veranlasst werden, man vgl. Erzählungen wie Jón Árnason, Íslenzkar Þjóđsögur og Aefintyri I S. 224. 259; Kristensen J. VIII S. 333 Nr. 572, S. 335 Nr. 577 und 578.

§ 13.

Aus diesem Berichte über ansteckende Krankheiten erklären sich auch andre Erzählungen, in denen die Tradition nicht mehr ausdrücklich angibt, dass es sich um eine Seuche gehandelt

habe. So wird in der Eyrb. (c. 34, 6) von Þórólfr bægifótr berichtet: „Er begann weithin im Tale umzugehn, so dass er alle Höfe daselbst öde legte. Seine Spukerei wuchs dermassen an, dass er einige tötete und andre flüchten mussten. Aber alle, die dabei umkamen, sah man zusammen mit Þórólfr umgehen“. Hier ist noch deutlich das Bild von dem umgehenden ersten Toten, der andre in sein Gefolge zieht, gewahrt[1]). Die Laxd., ebenfalls eine auf guter Tradition beruhende Quelle, erzählt von dem bösartigen Hrappr, er sei nach dem Tode umgegangen (c. 17, 5 ff.): „und so sagen die Leute (hiermit beruft sich der Verfasser auf die Tradition), dass er durch sein Spuken seine meisten Hofeleute getötet habe. Er beunruhigte die meisten Nachbarn, und der Hof ‚auf Hrappstađir‘ lag verödet“. Zeugnisse jüngerer, weniger zuverlässiger Sagas sind noch der Bericht der Svarfdœla (c. 32) über Klaufi[2]), er habe als Wiedergänger „Menschen und Vieh Schaden zugefügt“, und der Grett. (c. 33, 12) über den toten Glámr: „Er ging durch das ganze Tal und legte alle Höfe öde“, sowie über Kárr (c. 18, 6), der derartig gespukt haben soll, dass er alle Bauern von der Insel Háramarsey vertrieben habe; vgl. auch Þorsteins Þáttr bœiarmagns c. 13, Fms. III. Dass die Sage einzelne Gespenster in so grossem Stile wüsten lässt, erklärt sich leicht, wenn man die oben geschilderte Auffassung ansteckender Krankheiten und die Rolle, die dabei dem ersten Toten zufällt, vor Augen hat.

§ 14.

Aber nicht allein die grossen verheerenden Seuchen, auch einzelne Krankheits- und Todesfälle werden von Toten veranlasst. Bereits in der angeführten Erzählung aus der Flóam. heisst es,

[1]) Eine zweite Stelle der Eyrb., die den Þórólfr später nochmals in derselben Weise umgehen lässt (c. 63, 1 ff.), ist wohl nur eine literarische Parallele zu der ersten. F. J. Lit. 2, 433. 434 sieht in dieser zweiten Partie eine Interpolation.

[2]) Klaufi ist an und für sich eine historische Persönlichkeit (Finnur Jónsson, Aarb. 1884 S. 132. 133. 137). Doch was über sein Berserkertum und sein Spuken erzählt wird, scheint nicht auf alte Tradition zurückzugehen, sondern aus konventionell gewordenen literarischen Motiven zusammengesetzt zu sein (ebenda S. 125).

dass die Leute, denen die Totengespenster begegnen, zunächst wahnsinnig werden. So berichtet ferner die Eyrb. (c. 34, $_{5}$) von dem umgehenden Þórólfr, er habe besonders seine Gemahlin heimgesucht, was bei ihr Geistesstörung veranlasst und schliesslich ihren Tod herbeigeführt habe. In Jón Óláfssons Auszug aus der Heiđarvígasaga c. 9 (Ísl. s. II 1848) wird folgendes berichtet. Der Gode Snorri bringt seinen ermordeten Schwiegervater Víga-Styrr heim und kehrt unterwegs mit dem Leichnam bei einem Bauern ein. In der Nacht schleichen sich die beiden Töchter des Bauern hinaus, um die Leiche des berühmten Mannes anzusehen. Aber da richtet sich der Tote auf und spricht eine Strophe. Schreiend stürzt das ältere Mädchen, das vorangegangen war, davon. Sie ist wahnsinnig geworden; vier Mann können sie kaum festhalten. Und am Morgen darauf stirbt sie.

An die kurz vorher erwähnte Erzählung von Þórólfr erinnert die Grett. (c. 33, $_{14}$), nach der Glámr es vornehmlich auf eine Tochter des Þorhallr abgesehen hat und sie heimsucht, bis sie davon stirbt. Allerdings ist hier nicht gesagt, dass das Mädchen im Wahnsinn stirbt; dagegen heisst es an einer andern Stelle der Saga (c. 32, $_{22}$) ausdrücklich: „Viele wurden ohnmächtig, wenn sie den Glámr sahen, und einige verloren den Verstand“.

§ 15.

Auch über die Art, in der die Toten Lebende heimsuchen und ihnen Krankheit und Tod beibringen, enthalten die Sagas interessante Mitteilungen. Nach der angeführten Erzählung in der Eir. steigt die tote Sigríđr auf das Bett des Þorsteinn. Ähnliches berichtet die Svarfd. (c. 22): Klaufi ist von den Brüdern seiner Gemahlin Ynguildr erschlagen worden. „Ynguildr ging darauf zu Bett, und sie (ihre Brüder) machten sich auf den Weg nach Hause. Wie sie fort waren, kam alsbald Klaufi zu dem Bett der Ynguildr. Da liess sie die Brüder wieder rufen, und diese schlugen ihm den Kopf ab und setzten ihm den unten an die Fusssohlen“. Ebenso besucht nach der Hávarđars. (c. 2) der tote Þormóđr allnächtlich seine Gemahlin im Bett. Dieser Zug erinnert an das Motiv der Mahrensage, und es ist dies einer der Punkte, in denen Totenglaube und Mahrenglaube von Haus aus zusammenhängen und auch im modernen Volksglauben noch

ihren Zusammenhang gewahrt haben. Wie die Mahren, so „reiten“ ja auch die gespenstischen Toten; aber nicht bloss auf Menschen, sondern selbst auf Häusern (vgl. Eyrb. c. 34, $_{4}$; Flóam. c. 13; Grett. c. 32, $_{23}$. 35, $_{9}$)[1].

§ 16.

Häufiger als diese mahrischen Züge tritt in den Sagas ein andrer hervor: Der Tote lässt sich mit einem Lebenden in einen Ringkampf ein und zerbricht ihm dabei gern alle Knochen im Leibe. Nach der Laxd. (c. 24, $_{24}$) steht Hrappr in der Kuhstalltür und will mit dem Kuhhirten ringen; als der Hofherr Óláfr selbst ihm zu Leibe geht, versinkt der Tote. Ganz ähnlich schildert dieselbe Saga die Begegnung zwischen Þorkell und dem Wiedergänger Hallbjörn (Laxd. c. 38, $_{11}$ ff.). Ausführlicher sind solche Ringkämpfe in einigen jüngeren Sagas berichtet. Þorgils, der Held der Flóam., ist zu Gaste auf einem Hofe, wo der Vater des Hofherrn umgeht. Eines Nachts geht Þorgils dem Gespenst mit der Axt entgegen; der Tote flieht bis zu seinem Grabhügel, und dort kommt es zu einem Ringkampf: „sie gingen sich fest und grimmig zu Leibe und zerstampften die Erde unter ihren Füssen. Aber da es dem Þorgils bestimmt war, noch länger zu leben, so schloss der Kampf damit, dass der Tote rücklings stürzte und Þorgils auf ihn zu liegen kam. Da fand er Zeit, seine Axt zu erreichen, und schlug ihm den Kopf ab“ (Flóam. c. 13). Nach der Hávarđars. (c. 3) greift Óláfr den toten Þormóđr, der eine Schafherde bedroht, an und ringt mit ihm, bis es ihm gelingt, dem Unhold das Rückgrat zu brechen. Ferner reisst nach zwei Parallelberichten in der Hávarđars. (c. 2) und Grett. (c. 35) der Tote sein Opfer aus dem Bett, und ringend gelangen beide hinaus ins Freie, wo der Unhold im Ringkampf besiegt wird (vgl. hierzu Excurs II). Siegt dagegen der Tote, so zerbricht er dem Gegner die Knochen im Leibe. In solchem Zustande findet man den Schafhirten bei dem Grabhügel des Þórólfr (Eyrb. c. 34, $_{3}$; vgl. auch Grett. c. 33, $_{7}$). Dem Kuhhirten, den er im Stalle angreift,

[1]) Hierzu verweise ich auf meine Ausführungen in „Wörter und Sachen“ Bd. 2, 177 ff.

zerbricht Glámr das Rückgrat (ebenda c. 33, 9 ff.). Von einem Ringkampf zwischen Toten und Lebenden wird endlich fast regelmässig in den konventionellen Hügelraubgeschichten erzählt (oben S. 23 ff.).

§ 17.

In all den bisher angeführten Beispielen ist davon die Rede, dass Tote unter den Menschen Krankheit und Tod veranlassen: sei es nun, dass sie durch ihr gespenstisches Erscheinen ansteckende Krankheiten in Gang bringen, sei es, dass sie dadurch einzelne Menschen in Wahnsinn und Tod stürzen oder endlich, dass sie ihre Opfer geradezu tätlich angreifen und umbringen. Alle die genannten Züge finden sich in guten isländischen Sagas belegt, deren Quelle alte, zum Teil bis in die Heidenzeit hinaufreichende Tradition ist, und aus den älteren Werken sind dieselben Motive auch in die jüngere Sagaliteratur übergegangen. Aus alledem geht hervor, dass die bei den Lappen allgemein verbreitete Vorstellung, alle Krankheit, vornehmlich die tödliche, sei von den Toten veranlasst, auch dem nordischen Heidentum nicht fremd gewesen ist. Wie der lappische Saiwo-Bewohner seine Angehörigen durch Krankheit zu sich zu ziehen bemüht ist oder danach strebt, seine Feinde zu bestrafen, so tötet auch der nordische Wiedergänger seine Familienglieder oder sein Hausvolk (S. 45. 46) oder er bestraft durch eine Seuche seine Mörder (S. 44).

§ 18.

An diese gesamte Gruppe von Vorstellungen schliesst sich ferner das Motiv der Volkssage, dass Tote einen Lebenden abholen, ohne dass dabei von Krankheit oder Angriffen des Toten die Rede ist. Der Orkneyjarl Sigurđr hat dem Hárekr (Njála S. 409 Fussn. 5) versprochen, ihm als dem ersten den Ausgang seines Feldzuges mitzuteilen (Njála c. 157, 3). Nun glaubt Hárekr eines Tages, den Jarl mit einigen Leuten kommen zu sehen. Er reitet ihm entgegen. „Die Leute sahen, dass sie sich begegneten und zusammen unter eine Anhöhe ritten. Man sah sie niemals wieder und fand keine Spur mehr von Hárekr“ (Njála c. 157, 33 ff.). Der Jarl, der inzwischen in der Schlacht bei Clontarf gefallen

war (c. 157, 17), hat also seinen Freund abgeholt, und sie sind offenbar zusammen in den Hügel eingegangen[1]).

Mit dem Glauben, dass der Tote Lebende zu sich zieht, hängt weiterhin auch das Sagenmotiv zusammen, dass Tote sich zeigen, wenn jemandem das Ende nahe bevorsteht. Die Vígaglúmssaga, sowohl nach Inhalt als nach Form eine der ältesten Íslendingasögur (F. J. Lit. 2, 493. 495; Mogk II S. 762) enthält folgende Erzählung (Vígagl. c. 19). Als Barđr von Viđines aus nach dem Walde reitet, begleiten ihn seine Frau und deren Schwester aus dem Hofe. „Wie sie wieder zurückgingen, sah Una sich über die Achsel um nach ihm und fiel sofort in Ohnmacht. Als sie wieder zu sich gekommen war, fragte ihre Schwester, was sie gesehen hätte. ‚Ich sah Tote dem Barđr entgegen gehen. Nun ist er sicher dem Tode verfallen, und wir werden uns nicht wieder sehen‘“. In der Tat wird Barđr bei diesem Ausritt von Vigfúss getötet.

Nach der Fóstbrœđrasaga c. 19 (Nordiske Oldskrifter XV) sehen Steinólfr und Kálfr ihren vor zwei Jahren gefallenen (c. 17) Gefährten Þorgeirr mit seinen neun Mann blutüberströmt einherschreiten. An einem Flusse in der Nähe des Hofes verschwinden die Toten. An derselben Stelle aber töten sich alsbald danach die Blutsbrüder Eyjólfr und Þorgeirr hófleysa im Kampfe.

Nach der Svarfd. (c. 26) sehen eines Morgens Karl und sein Gast Gunnarr beide die gleiche Erscheinung, die Karl folgendermassen beschreibt: „Ich glaubte meinen (vorher erschlagnen, vgl. c. 22) Verwandten Klaufi auf grauem Pferde durch die Luft reiten zu sehen. Das Pferd zog einen Schlitten hinter sich her, und in dem Schlitten meinte ich euch, meine Norweger, und mich selbst zu sehen. Die Köpfe ragten heraus“. Während sie sich noch hierüber unterhalten, spricht Klaufi zwei Strophen, in denen er Kampf und Tod ankündigt (zur Deutung der äusserst mangelhaft überlieferten Verse vgl. Finnur Jónsson, Svarfd. S. 154. 155 und Möbius bei Finnur Jónsson, Aarb. 1884 S. 142), und sagt darauf: „Heut abend noch denke ich dich bei mir zu Hause zu

[1]) Da die Schlacht bei Clontarf a. 1014 stattfand und die Orkneys bereits unter dem Jarl Sigurđr christianisiert waren (Maurer I S. 336 ff.), so fällt die Entstehung der oben berichteten Sage bereits in christliche Zeit.

haben, Vetter Karl". Am selben Tage wird Karl von seinen Feinden angegriffen und mit allen seinen Leuten erschlagen.

In den angeführten Erzählungen ist der Zusammenhang mit der alten Vorstellung, dass der Tote kommt, um Lebende zu sich hinabzuholen, noch deutlich. Immerhin aber kann man nicht mehr von religiöser Anschauung reden: es handelt sich um fest gewordene Motive der Volkssage, und diese sind ja bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben.

§ 19.

Wie im lappischen, so lässt sich auch im altnordischen Volksglauben die Vorstellung nachweisen, dass der Tote auch Tiere nach sich in den Tod zieht. Wie dem Lappen seine Rennherde, so folgt dem isländischen Bonden Þorsteinn rauđnefr seine Schafherde in den Tod: „In der Nacht, da er starb, stürzte sich die ganze Herde in einen Wasserfall und kam dort um" (Landnáma S. 110. 221). Der tote Þormóđr scheint nach der Hávarđars. (c. 3) die Absicht zu haben, die Viehherde des Brandr zu vernichten; denn er jagt die Tiere, die sich an den Strand haben hinuntertreiben lassen, immer von neuem dorthin zurück und hätte sie wohl dort zugrunde gerichtet, wenn nicht der kühn Óláfr ihn angegriffen und überwunden hätte.

Krankheit und Tod unter Tieren wird öfters von Toten veranlasst. „Alles Vieh im Tale fand man teils tot, teils war es auf die Berge gelaufen und wurde nicht wiedergefunden. Und wenn sich ein Vogel auf den Grabhügel des Þórólfr setzte, fiel er alsbald tot nieder", heisst es in der Eyrb. (c. 34, 3). Und von Glámr berichtet die Grett. (c. 33, 12), er habe alles Vieh getötet, das Þorhallr auf seinem Hofe zurückgelassen hatte. „Niemand konnte mit Pferd oder Hund in das Tal hinaufkommen; denn die Tiere wurden sofort getötet" (ebenda c. 33, 13; vgl. auch c. 35, 2). Klaufi beschädigt Vieh und Menschen (Svarfd. c. 32). Wie der Tote Menschen wahnsinnig macht, so macht er Tiere toll. „Die Ochsen, die den Leichnam des Þórólfr gezogen hatten, wurden tröllriđa (vom Toten wie von einer Mahre geritten) und alles Vieh, das seinem Grabhügel nahe kam, wurde toll und brüllte sich zu Tode" (Eyrb. c. 34, 2). Und als man den Leichnam ausgegraben hat, um ihn noch weiter fort zu bringen,

werden die Ochsen, die ihn ziehen, toll, gehen durch und stürzen schliesslich verendet nieder (c. 34, 13).

Wie den Menschen, so zerbricht der gespenstische Glámr auch einem Pferde sämtliche Knochen im Leibe (Grett. c. 35, 5).

Auch im neueren Volksglauben ist die Anschauung, dass Tierkrankheiten durch Tote veranlasst werden, noch nicht erstorben (Thiele I S. 174).

§ 20.

Endlich findet sich der Glaube, dass Tote unter Menschen und Vieh Krankheiten erregen, auch im Alfenglauben wieder. Auch der Alfenglaube zeigt wie der Totenglaube enge Beziehungen zur Mahrenvorstellung. So berichtet Junge (S. 302) von den Angehörigen des ellefolk, dass sie die Menschen im Schlafe zu drücken pflegten (man vgl. hierzu die Entwicklung der Alpvorstellung im Deutschen, Mogk III S. 268).

Bedeutsamer aber sind für die vorliegende Untersuchung folgende Tatsachen. Eine ganze Anzahl von Krankheiten werden nach nordischem Volksglauben von den Alfen herbeigeführt. Wichtig ist vor allem der *Alfenschuss*. Nach Aasen und Haukenæs VIII S. 167 bezeichnet man in Norwegen mit alvskot (alskåt) eiternde Beulen (am Bein), die dadurch entstanden sein sollen, dass Alfen giftige Stoffe in den Körper hineingeschossen haben. Nach seeländischem Volksglauben werden Hirtinnen oft „derartig elleskudte, dass sie lange daran genug haben" (Junge S. 300). Auch in Skåne bezeichnet man mit ellaskud eine Krankheit (Rietz, Artikel Elvblåst). „Alvskoten" ist, wer von Lahmheit ergriffen wird (Aasen). Andrerseits bedeutet norw. alvskot (Aasen) auch einen innern Schaden beim Vieh, alvskotbein einen dünnen Knochensplitter im Tierfleisch.

Eine weitere Vorstellung ist die, dass die Alfen durch Anblasen den Menschen Krankheiten beibringen (Thiele II S. 176. 177). Daher bezeichnet in schwedischen Dialekten elvblåst (Rietz) das Nesselfieber, im Norwegischen alvgust f. und alvblaaster (Aasen) ebenfalls eine Hautkrankheit. Eine andre Hautkrankheit bei Menschen und Tieren heisst alveld (Aasen). Nach dänischem Volksglauben wird ein Stück Vieh schwer krank, wenn es eine Stelle betritt, wohin das ellefolk gespuckt oder

wo es seine Bedürfnisse verrichtet hat (Thiele S. 176. 177). Eine besondre Tierkrankheit, bei der man haarige Knoten in den Eingeweiden des Tieres findet, führt man in Norwegen ebenfalls auf die Alfen zurück, man nennt solche Knoten alvkula (Aasen) oder alpil (Fritzner, Hist. Tidskr. IV S. 184. 185).

Gegen die krankheiterregenden Alfen weiss man sich auf verschiedene Art zu schützen: so ist nach schwedischem Volksglauben ein ellakors (Alfenkreuz) aus Silber ein gutes Schutzmittel gegen Krankheiten (Rietz); desgleichen dienen elfstenar (Alfensteine) gegen Kinderkrankheiten (Cav. I S. 257); alvgust und elvblåst heilt man durch Anwendung von einer bestimmten Moosart, die den Namen alvnæver (Aasen) und elvenäver (Rietz) führt.

Vor allem wichtig ist es aber, wenn für alte wie für neue Zeit bezeugt wird, dass man, um Heilung zu erlangen, den Alfen opferte. Nach dem oben (S. 30) angeführten Bericht der Kormákssaga muss Þorvaldr den Alfen an ihrem Hügel Opfer darbringen, um von seinen schweren Wunden geheilt zu werden. Und Kranken zur Genesung bestreicht man in schwedischen Gegenden die Alfensteine mit Fett und Butter (oben S. 31 und Mannhardt, Germanische Mythen S. 49; Cav. II Tillæg S. XIII). Diese Angaben erinnern noch deutlich an Zeiten, in denen auch die Nordgermanen gleich den Lappen beim Ausbruch von Krankheiten, die ja auch nach ihrem Glauben durch die Toten veranlasst waren, eben den Toten Opfer dargebracht haben.

§ 21.

Vergleicht man die im Eingang geschilderten lappischen Anschauungen mit dem, was die altnordischen Quellen von entsprechenden Vorstellungen berichten, so zeigt sich zunächst eine deutliche Übereinstimmung. Sind nach lappischem Glauben die Toten darauf aus, Lebende — Menschen wie Tiere — in den Tod zu ziehen, und senden sie daher die tödlichen Krankheiten: so sind es auch nach nordischen Quellen die Toten, die verheerende Seuchen ausbrechen lassen (§ 12), die einzelne Menschen in ein tödliches Leiden stürzen (§ 14) oder durch gewaltsame Angriffe vernichten (§ 16) und die in gleicher Weise auch Tieren nach dem Leben stehen (§ 19). Züge dieser Art

finden sich ja auch im Glauben der verschiedensten primitiven Völker und haben sich im Aberglauben der Kulturvölker erhalten (man vgl. beispielsweise die zahlreichen Massregeln, die man in deutschen Gegenden gegen das Nachsterben trifft: Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube [1] S. 211 §§ 376 ff.; oder die Berichte über die „Nachzehrer" ebenda S. 222 § 398; J. Klapper, Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde XI S. 60. 84 ff.) [1]). Es wird daher von einer eigentlichen Entlehnung zwischen den nordischen und lappischen Vorstellungen nicht ohne weiteres die Rede sein dürfen. Gleichwohl ist die Zusammenstellung mit dem lappischen Glauben für die germanische Religionsgeschichte von höherer Bedeutung als ein Vergleich mit den primitiven Anschauungen eines beliebigen anderen Volkes. Denn die lappische Religion hat ein Bild der Anschauungen bewahrt, die einst bei den Völkern des gesamten Skandinavien müssen verbreitet gewesen sein. Sie zeigt den lebendigen Zusammenhang, in den die vereinzelten Erzählungen der isländischen Sagaliteratur hineinzusetzen sind und in dem ihre Motive einst wirklich gestanden haben.

Der Vergleich lehrt aber noch weiteres. Denn auch die Verschiedenheiten sind bedeutsam. Im lappischen Glauben stehen die geschilderten Anschauungen als ganz selbstverständliche Tatsachen da: es ist gleichsam das gute Recht der Toten, Lebende in Krankheit und Tod zu ziehen, und wenn man den Toten hindern will, von diesem Rechte Gebrauch zu machen, so muss man ihn durch ein Opfer befriedigen, oder man lässt den Zauberer die schon zu den Toten entrückte Seele aus deren Bereich mit List entführen. Bei den Nordgermanen aber stellte man sich, soweit die Quellen berichten, ganz anders in solchem Falle. Es ist lehrreich, dass von Opfern hier nur im Alfenglauben die Rede ist. Dies beweist zweierlei: einmal, dass man in alter Zeit gegenüber den Toten ebenso verfahren ist wie die Lappen es tun, dass aber andrerseits dieser Brauch in den späten Zeiten des Heidentums, in welche die Quellen weisen, zurückgegangen ist und sich nur noch in einer Form des Kultes

[1]) Vgl. auch Marcus Landau, Hölle und Fegfeuer in Volksglauben, Dichtung und Kirchenlehre S. 205 ff., Heidelberg 1909.

gehalten hat, die sozusagen ein jüngerer Ableger des Totenkultes ist. Den Toten selbst aber, von denen die Sagas erzählen, dass sie umgegangen seien und Krankheit und Tod verursacht haben, bringt man keineswegs Opfer dar. Vielmehr bringt man sie auf eine sehr energische Weise zur Ruhe. Man erbricht den Grabhügel und findet da meist den Leichnam noch unverwest (Eyrb. c. 34, 12. 63, 4; Laxd. 24, 28; Svarfd. 32). Man bringt ihn alsdann nach einer abgelegnen Stelle und begräbt ihn dort von neuem, wonach der Zugang zu der Grabstätte möglichst versperrt wird (Eyrb. 34, 13. 14; Laxd. 17, 8). Hilft diese Massregel nicht, so schreitet man — wie in andern Fällen gleich von vornherein — dazu, den Leichnam zu vernichten: man versenkt ihn im Meere (Hávarđars. c. 3) oder verbrennt ihn und streut die Asche in die See oder versenkt sie in einer warmen Quelle oder vergräbt sie in der Erde (Eir. c. 6; Flóam. c. 13 und 22; Eyrb. c. 63, 4. 5. 6.; Laxd. c. 24, 29; Svarfd. c. 32; Grett. c. 35, 22). In einem andern Falle durchbohrt man die Brust des Leichnams mit einem Pfahle (Saxo I S. 43)[1]. Eine Schutzmassregel gegen künftiges Umgehen des Toten ist es auch, wenn man ihm den Kopf abschlägt und ihn möglichst fern von seinem rechten Platze, etwa an den Fusssohlen oder am Hintern wieder ansetzt (Svarfd. c. 22; Grett. c. 35, 21; Áns-saga bogsveigis c. 5 Fas. II). Auch die im Grabhügel fortlebenden Toten werden vom Erbrecher des Hügels durch eins der genannten Mittel unschädlich gemacht (oben S. 24).

Alle diese Nachrichten, die sich auf Quellen sehr verschiednen literarischen Charakters verteilen, weisen darauf hin, dass man in den späteren Zeiten des nordischen Heidentums das schädigende Umgehen Toter bereits als etwas Unnatürliches ansah und sich berechtigt glaubte, solchem Unwesen durch kräftige und rauhe Massregeln ein Ende zu setzen. In diesem Punkte also ist das nordische Heidentum über die älteren Formen des Totenglaubens und Totenkultes bereits hinausgegangen. Die lappische Religion aber hat die alten Anschauungen und Bräuche,

[1]) Dieselbe Massregel wird zur Vorbeugung in Grönland noch zu christlicher Zeit bei Leichen angewendet, die nicht sofort auf die kirchlich vorgeschriebene Art bestattet werden können (Eir. c. 6).

die ja auch in der nordischen Literatur noch deutliche Spuren hinterlassen haben, in vollem Umfange bewahrt. Hier erschliesst also der Vergleich nordischer und lappischer Quellen den Blick auf zwei verschiedene, zeitlich aufeinander folgende Perioden nordischer Religionsgeschichte.

---

3. Kapitel

Der lappische Gott Rota

§ 22.

Herrscht bei den Lappen der Glaube, dass Krankheiten durch die Toten veranlasst werden und im Zusammenhang damit der Brauch, bei Krankheit den Toten zu opfern, so ist andrerseits derselbe Glaube und ein Opfer zum selben Zweck an eine bestimmte Gottheit geknüpft: an den *Rota* oder *Rutu* der norwegischen Lappen. Von ihm heisst es: „In Rota-Aimo wohnt Rota, dem die Lappen geopfert und bei dem sie Hilfe gesucht haben, wenn bei den andern Göttern durchaus keine zu erlangen war. Die Lappen berichten, sie hätten oft erfahren, dass Rota gekommen sei und Menschen und Vieh mit Krankheit geplagt habe. Sie hätten sich dann nicht anders helfen können als dadurch, dass sie sich durch Opfer von ihm frei kauften. Doch haben sie ihm nicht gern auf die übliche Art geopfert, wobei man ein Tier schlachtet und so viele von seinen Freunden zum Opferschmause einlädt, als nötig sind, um das Fleisch von Kopf, Rücken und Füssen zu verzehren, wobei man ferner das Blut über Hölzer sprengt, die man hübsch zurecht schnitzt und den Göttern zu Ehren neben den Opferaltar stellt, sowie die Knochen und ein Stück von der Zunge, ein Stück von den Lungen, ein Stück vom Kopfe, den Ohren, dem Schwanz und ein Stück vom Herzen usw. auf den Altar legt. Vielmehr haben sie ein vollständiges totes Pferd in die Erde gegraben zu dem Zweck, damit Rota auf diesem Pferde fort von ihnen und hinab nach Rota-Aimo reiten solle“ (Leem S. 418. 419;

vgl. Ganander, Artikel Rotalanda; ferner J. Kildal bei Quigst. S. 15 Fussn.; Forbus ebenda; S. Kildal S. 465. 466)[1].

S. Kildal fügt zum Bericht über dieses Opfer hinzu: „Es erscheint sonderbar, dass Pferde geopfert wurden; aber es ist wahr; denn vorigen Sonnabend verbrannte ich mit dem Finnelensmand und den Helligdagsvægtere nebst sonstigen Knochen

[1]) Die Beschreibung ist oben mit den Worten Leems gegeben, da dieser und Ganander, der ein wenig kürzt, aber sonst wörtlich zu Leem stimmt (gemeinsame Quelle: Sidenius), die Fassung der ursprünglichen Quelle, einer Schrift von Jens Kildal, auf der auch Forbus' und S. Kildals Angaben beruhen, sicher am reinsten bewahrt hat. Forbus und S. Kildal berichten im ganzen fast wörtlich dasselbe wie Leem, nur weichen sie darin bedeutsam ab, dass sie die im Eingange gegebne Schilderung des Opfers „auf die übliche Art" mit in die Beschreibung des Rota-Opfers einbeziehen, so dass also hiernach dem Rota ein gewöhnliches Opfer mit Opferschmaus und Götterbild dargebracht wird, bei dem man gleichzeitig noch ein Pferd vergräbt. Dies kann nicht die Meinung der ursprünglichen Quelle sein, da in ihr, wie die übereinstimmenden Zeugnisse von Leem (S. 419), Forbus und S. Kildal (S. 466. 467) beweisen, nach der Angabe über das Pferdeopfer noch hinzugefügt wurde, man habe ausserdem dem Rota auch auf die gewöhnliche Art opfern können. Es ist also von dem Opfer „auf übliche Art" in der gemeinsamen Quelle zweimal die Rede gewesen: einmal als von dem andern Göttern dargebrachten Opfer, und zum zweitenmal als von dem Opfer, das man dem Rota darbrachte, wenn kein Pferdeopfer stattfand. Diese etwas ungeschickte Art der Erzählung hat sowohl Forbus als S. Kildal Veranlassung gegeben, den Text zu verändern. Forbus schreibt also: „Offeret sker ikke paa gement Sæt, saasom til andre Guder med Slagtekreatur, men Vennerne kaldes til Offermaaltidet . . ." Er bringt also das men, das eigentlich erst vor die Schilderung des Pferdeopfers gehört, bereits hier. Tatsächlich hat er dadurch nichts gebessert. Denn nun sieht man überhaupt nicht ein, weshalb dann weiterhin nach der Angabe über das Pferdeopfer noch einmal gesagt wird, dass dem Rota auch ein Opfer mit Schmaus und Götterbild gebracht werden konnte. Geschickter ist da schon die Abänderung, die S. Kildal trifft: er setzt statt „paa gemeent Sæt" oder „paa den gemene Maade" ein: „paa gemene Steder" und erhält so in der Tat zwei verschiedne Rota-Opfer: eins, bei dem ein Pferd eingegraben wird, sonst aber die üblichen Formen eines Opferfestes eingehalten werden, nur dass die Feier nicht an einem der gewöhnlichen Opferplätze stattfindet, und ein andres, wobei kein Pferd geopfert wird, sonst aber die üblichen Formen gewahrt sind und auch die Stätte ein üblicher Opferplatz ist. Dass diese relativ beste Fassung der Beschreibung nicht der ursprünglichen Quelle entstammt, beweist das Zeugnis der übrigen voneinander unabhängigen Quellen (Forbus + Sidenius).

und Holzaltären ein Pferd in einer grossen Bergkluft, wobei ein Schlitten lag, Rota zu Ehre und Diensten".

Ein weiteres, von den bisherigen unabhängiges Zeugnis für diesen Opferbrauch bietet Jess. in der Beschreibung einer lappischen Zaubertrommel. Unter den Zeichnungen auf dieser Trommel befindet sich als Nr. 16 „Rutu, der böse Geist", als Nr. 18 „Sturik, ein Pferd zum Opfer für Rutu, damit er darauf fortreiten solle" (Jess. S. 3. 4; Quigst. S. 88). Auf einer weiteren Zaubertrommel, abgebildet und beschrieben als Nr. II bei Friis, Lappisk Mythologi S. 32 ff., ist Nr. 43 „Rota und ein Opferpferd", Nr. 42 „die Krankheit, die dem Rota nachfolgt". Und eine dritte, zu der keine Erläuterung aus dem Munde eines Lappen bewahrt ist, enthält nach der Deutung von Friis (Nr. IV auf S. 35 ff.): Nr. 13 „Rota zu Pferde", Nr. 14 „die Krankheit, die dem Rota folgt". Kein andrer als Rota ist wohl auch gemeint, wenn auf einer Zaubertrommel (Friis Nr. V S. 37 Nr. 20; Leem S. 471 Nr. 2; vgl. Quigst. S. 75 Nr. 2) abgebildet ist „ein Teufel, der Menschen tötet und Krankheit genannt wird".

Als Krankheitsdämon erscheint Rota auch, wenn es bei Jess. (S. 15) heisst, dass er der Ausbildung des Kindes vor der Geburt zu schaden strebe. Im Hinblick auf die positiven Wirkungen des Opfers an ihn wird er an einer andern Stelle (Jess. S. 68) geschildert: „Leben zu erhalten und in und von Gefahr zu befreien, war Sache der Toten ebenso wie des Rutu".

§ 23.

Ausser dem geschilderten Pferdeopfer ist dem Rotakult noch ein andrer bedeutsamer Zug eigen. Unter den verschiednen Weihegaben, die den einzelnen Gottheiten dargebracht werden (Hämmer dem Tor, Hacken und Spaten dem Waralden Olmay usw.) findet sich: „das Bild eines Menschen für Ruttu" (Quigst. S. 36. 37). In welcher Weise dieses Bild geopfert wurde, zeigt eine Bemerkung bei S. Kildal (S. 474). Unter den Zeichnungen, die Kildal seiner Schrift beigefügt hat und die im Anschluss an die Veröffentlichung seines Manuskriptes kurz beschrieben werden, wird als Nr. 8 genannt: „Ein Holz, das man zu dem Pferde legt, welches man für Rota in Bergklüften eingräbt". Mit Holz (træ, offertræ) werden häufig die hölzernen Menschen-

bilder bezeichnet, die den Lappen als Götterbilder dienten (vgl. z. B. S. Kildal S. 465. 471; Quigst. S. 15 Fussn. 1; Leem S. 418). Das Holzbild als Weihegabe an Rota ist also hier mit dem Pferde zusammen vergraben worden.

§ 24.

Nach dem Nær. wird ein Wesen namens *Mubenaimo* von manchen Lappen für identisch mit Rota gehalten (Quigst. S. 36). In der Tat zeigt der Glaube an ihn und sein Kult merkwürdige Übereinstimmung mit dem, was von Rota berichtet wird. Man glaubt von ihm, dass er den Menschen viel Böses zufügen, dass er sie aber auch vor zu raschem Tode bewahren kann (Quigst. S. 36). Das Unheil, das von ihm ausgeht, ist offenbar besonders Krankheit. Denn bei schwerer Krankheit opfert man ihm. Das Nær. (S. 19 ff.) berichtet das Bekenntnis eines Lappen darüber, wie er von einer schweren Krankheit geheilt worden sei: sein Vater suchte mit Hilfe der Zaubertrommel das Geschick des Sohnes zu erforschen, und da das Orakel seinen Tod voraussagte, gelobte er den Toten ein weibliches Renntier, danach, als das Orakel wieder wie vorher entschied, dem Mubenaimo ein männliches Renn, und als noch immer kein günstigerer Bescheid erfolgte, ein Pferd an Wollinere Noyde (einen in der Unterwelt gedachten Zauberer, vgl. Quigst. S. 18). Aber auch das half nicht. Nun wurde Mubenaimo mit Hilfe eines Orakelsteines befragt, weshalb alle diese Gelübde erfolglos seien, und er erteilte den Bescheid, dass man entweder im selben Augenblick alle die gelobten Opfer darbringen oder das Leben eines andern Menschen an Stelle des Bedrohten dem Tode überliefern müsse. Da der Vater die Opfertiere nicht bei der Hand hatte, so blieb ihm nichts übrig, als sein eignes Leben für den Sohn einzusetzen. Sobald er diesen Entschluss gefasst hatte, zeigte das Orakel sofort die bevorstehende Heilung des Sohnes an. Der Vater aber erkrankte tötlich und starb im selben Augenblick, da die völlige Genesung des Sohnes eintrat.

Wie nach andern Quellen dem Rota, opfert man also hier dem Mubenaimo bei Krankheit. Auch wenn sich ein totverkündendes Vorzeichen sehen lässt, opfert man ihm wie auch den Toten (Quigst. S. 42). Und auch die Form, in der man

ihm Opfer darbringt, erinnert an den Rotakult. Wie man dem Rota ein Menschenbild darbringt, so dem Mubenaimo sein eignes Bild (Quigst. S. 37), d. h. natürlich auch ein holzgeschnitztes Menschenbild. Gleichzeitig wird ein ganzer Hund geopfert: man besprengt das Bild mit seinem Blute und gräbt Bild und Hund zusammen in die Erde (S. 40). Hier stimmt also auch noch der Umstand, dass das Opfertier mit Haut und Haar zusammen mit dem Bilde vergraben wird, mit dem Ritual des Rotakultes überein.

Andrerseits wird aber Mubenaimo im Nær. als ganz identisch mit dem christlichen Teufel aufgefasst (S. 29. 30. 35). Es wird dies bestimmt ausgesprochen und bei der Nennung seines Namens oft ausdrücklich hinzugefügt „oder Satan“ (S. 20. 22. 24. 36. 37. 40. 41. 42). Auch nach Jess. (S. 30) ist Mubben der Teufel. Unter diesen Umständen wird man in der Gleichsetzung des Mubenaimo mit Satan etwas mehr sehen müssen als die allgemeine Anschauung der christlichen Missionare, dass jeder lappische Gott nicht etwa ein nichts, sondern ein Teufel, eine Erscheinungsform Satans, sei.

Sein Name Mubenaimo ist eigentlich eine Ortsbezeichnung und bedeutet „die zweite Welt“ (Quigst. S. 30 Fussn. 1). Dementsprechend bezeichnet Jess. (S. 29. 30) auch nur den Wohnsitz des Dämons mit Mubenaimo, ihn selbst dagegen mit Mubben. Im Nær. heisst er ausser Mubenaimo auch Muben Olmay „der zweite Mann“ (S. 30. 35), und der Plural hierzu Mubben Olmak bezeichnet bei Jess. (S. 5 Nr. 44) „böse Geister, die den Lappen Übles zufügen wollen“.

Der Name „der andre“ oder „der andre Mann“ weist auch auf den Teufel des christlichen Volksglaubens hin. Denn in der schwedischen Landschaft Wärend bezeichnete man im 17. Jahrhundert den Teufel als „den andre“ (Cav. I S. 208. 209; vgl. auch die bis auf den heutigen Tag gebräuchliche schwedische Bezeichnung Hin „jener“).

Die Gestalt des Mubenaimo erklärt sich somit wohl als der christliche Teufel, auf den alte mythische Anschauungen und Kultgebräuche übertragen sind. So aber, wie sein Kult im Nær. geschildert ist, berührt er sich aufs engste mit dem Kulte Rotas.

Da nun in derselben Schrift gerade die Züge im Rotakult, die sich mit dem des Mubenaimo decken, (mit Ausnahme des Bildopfers) nicht überliefert sind, so liegt es nahe, hier an lokale Verschiedenheiten des Kultes zu denken. Was in einer Gegend noch dem Kult des Rota angehört, ist in einer andern auf Mubenaimo, gleichviel, welcher Herkunft dieser sein mag, übertragen. Dies Verhältnis können Leute, die in beiden Gegenden bekannt waren, sehr wohl so ausgedrückt haben: Mubenaimo sei im Grunde identisch mit Rota (Quigst. S. 36).

§ 25.

Soll zunächst untersucht werden, welche Stellung der Rotakult und Rotaglauben innerhalb der lappischen Religion selbst einnimmt, so ist alsbald klar, dass er enge Beziehungen zu dem oben behandelten Totenkult zeigt. Die Toten veranlassen tödliche Krankheiten unter Menschen und Vieh, ebenso Rota; man opfert daher den Toten, um Krankheiten abzuwenden, ebenso dem Rota. Wem es möglich ist, der opfert in solchem Falle den Toten nicht nur Renntiere, sondern auch Pferde: „denn sie glauben, dass einem Pferdeopfer an die Toten ganz besonders die Kraft innewohne, vom Tode zu befreien“ (Quigst. S. 19). An ein Totenopfer ist wohl auch zu denken, wenn nach der oben (S. 58) angeführten Erzählung bei tödlicher Krankheit dem „Zauberer des Totenreiches“ ein Pferd gelobt wird.

Dass Opfer an die Toten auch eingegraben werden, ist vor allem aus einigen Zeremonien zu ersehen, die sich direkt an die Bestattung anschliessen. „Das Renntier, das den Leichnam zum Grabe gezogen hatte, schlachteten sie, assen das Fleisch und gruben die Knochen in die Erde“ (Leem S. 499). Dieselbe Sitte ist in den schwedischen Lappmarken bekannt (Rheen S. 47; Högstr. c. 11 § 30 S. 208; Graan S. 72. 73; Lund. S. 29). Nach Graan a. a. O. vergräbt man zusammen mit den Knochen drei blutbestrichne Zweige, an denen man Stückchen von Herz und Lunge des Opfertieres anbringt. Ist der Tote vermögend gewesen, so wiederholt man nach Rheen a. a. O. dasselbe Opfer noch mehrere Jahre nach seinem Tode. Auch geringere Opfer,

z. B. Stückchen Tabak, gräbt man für die Toten in die Erde (Jess. S. 71; Graan S. 19 Fussn.) [1]).

Dass man ganze Tiere lebend oder tot begräbt, kommt auch im lappischen Totenkult vor. Nach dem Nær. (Quigst. S. 37. 38) begräbt man in gewissen Gegenden das Opfertier, besonders innerhalb der Hütte, und dieses Opfer geschieht sowohl zur Rettung von solchen, die in Todesgefahr sind, als auch zur Ehrung Verstorbener. Der Totenmutter Jam Acha (oben S. 8) opfert man eine vollständige tote Katze (S. Kildal S. 467), den Säite in Piteå-Lappmark Hunde mit Haut und Haar (Graan S. 63). Da ferner, wie oben erwähnt, Kinderkrankheiten auf die Toten zurückgeführt werden (S. 37), so gehört wohl ebenfalls in den Totenkult der von Leem (S. 429) geschilderte Brauch, „dass man für Kinder, während sie noch im Mutterleibe waren, ein oder das andre Tier, bei der Geburt einen Hund, der lebend in die Erde gegraben wurde, und nach der Geburt ein Tier mit einer leinenen Haube auf dem Kopf opferte, das man gleicherweise in die Erde grub“. Nach S. Kildal wurden auch Hähne geopfert, indem man sie lebend eingrub (S. 467), ohne dass hier der Zweck des Opfers näher angegeben ist [2]).

Besonders interessant sind die Angaben, dass bei der Beerdigung und weiterhin beim Totenopfer der Schlitten eine Rolle spielt. Nach Leem (S. 407) stülpte man über das Grab einen lappischen Schlitten. Und Plantinus (Niur. S. 27) berichtet: „Wenn sie sich selbst überlassen sind, legen sie den toten Körper in einen lappischen Schlitten. Einige pflegen diesen in die Erde zu graben, besonders auf kahlen Bergen, wo es kein Holz gibt. Andre — dies geschieht mehr dort, wo es Wald

[1]) Dass die Knochen des Opfertieres eingegraben werden, ist übrigens nicht auf den Totenkult beschränkt (vgl. Jess. S. 46. 52; Quigst. S. 38. 39; Graan S. 65 ff.; Niur. S. 25); desgleichen das Eingraben einzelner Fleischteilchen vom Opfertier (Jess. und Niur. a. a. O.; Lund. S. 29).

[2]) In einen andern Zusammenhang ist wohl die Nachricht zu stellen, dass man auch den vier unter der Hütte (unter Herd, Schwelle usw.) wohnenden Göttinnen Maderakka, Sarakka, Juxakka und Uxakka lebende Tiere als Opfer eingrub (Quigst. S. 24 Fussn. 1). Denn diese Sitte gehört wohl eher mit dem germanischen Bauopfer (Grimm I S. 27. 956) zusammen.

gibt — legen Holz unter, neben, um und auf den Schlitten, damit er nicht zu bald fault und die wilden Tiere den Körper beschädigen können“. Wo die Lappen ihre Toten bereits auf dem Kirchhof bestatten, lassen sie doch noch den Schlitten, in dem man den Leichnam hingebracht hat, daselbst dauernd stehen (Rheen S. 46). Mit dem alten Gebrauch des Schlittens bei der Beerdigung hängt es dann weiter zusammen, dass man in schwedisch-lappischen Gegenden beim Begräbnisopfer wie beim Totenopfer überhaupt die Opferknochen und die Zweige mit Fleischteilchen vom Opfertier in einem kleinen Schlitten (Graan S. 72. 73) oder einem Kasten von der Form eines Schlittens (Scheffer S. 131) eingräbt. Diese Angaben werfen Licht auf den oben (S. 57) mitgeteilten Bericht, dass man bei einem dem Rota geopferten Pferde auch einen Schlitten gefunden habe. Ebenso wie das Eingraben des Opfertieres weist auch der Schlitten auf Beziehungen zum Totenkult.

In dieselbe Richtung weist auch die Opferung eines Menschenbildes (oben § 23). Nachdem man beim Leichenschmause alle Knochen des geschlachteten Renntiers in eine Kiste gesammelt hat, um sie einzugraben (oben S. 60), „macht man ein Bild von Holz, das man oben auf die Kiste legt. Das Bild ist gross oder klein, je nachdem wie der Tote gewesen ist“ (Rheen S. 47). Ebenso vergräbt man nach Lund. (S. 29) beim Totenopfer „einen hölzernen Abgott“ zusammen mit den Knochen des Renntiers, und bei Gastmählern (Leichenschmaus? vgl. S. 39) Stückchen von den einzelnen Speisen zusammen mit dem Abgott. Högstr. (c. 11 § 22 S. 196) bezeugt, dass er allerhand Bilder gefunden habe, die zusammen mit andern Opfergaben in die Erde gegraben waren [1]). Aus norwegisch-lappischen Gegenden berichtet S. Kildal (S. 473) von gleichen Opferfunden. Dass die Menschenbilder auch in diesen Gegenden beim Totenopfer verwendet wurden, ist nicht ausdrücklich bezeugt. Dagegen erzählt S. Kildal (S. 458), dass man, um beim Fischfang Glück zu haben, dem Zias Olmai (Wassermann) zu Ehren ein geschnitztes

[1]) Den Kult des Waralden Olmay, dem zu Ehren ebenfalls das Götterbild zusammen mit den Opferknochen vergraben wird (Graan S. 65 ff.), hoffe ich, wie gesagt, an anderm Ort eingehender zu behandeln.

Bild in Bergklüften niedergelegt habe. Diesem Fischereigott opfert man andrerseits wie den Toten und den Säite auch tote Hunde (Quigst. S. 26; vgl. S. 25 Fussn.; Leem S. 413; Jess. S. 68). Er scheint weniger eine gesonderte Gottheit zu sein als ein Angehöriger einer ganzen Gruppe von Wassergeistern (Zhiaze-Olmak, vgl. Jess. S. 63. 64), die zu den Totengeistern in Beziehung stehen [1]). Die Opferung eines Bildes an ihn spricht also eher für als gegen die Annahme, dass die bei den schwedischen Lappen bezeugte Sitte, Menschenbilder den Toten zu opfern, indem man sie eingräbt, auch in norwegisch-lappischen Gegenden bekannt gewesen sei. Diese Sitte aber erinnert deutlich an den Brauch, für Rota und den mit ihm verwandten Mubenaimo ein Bild zusammen mit dem Opfertier einzugraben.

Opferung von Bildern löst ja nun, wie aus zahlreichen Volksgebräuchen bekannt ist, häufig das Opfer lebender Wesen ab. Auch die Lappen scheinen mitunter statt wirklicher Renntiere nur Bilder von solchen geopfert zu haben (Högstr. c. 11 § 22 S. 196). Und so deutet die Opferung von Menschenbildern wie bei Römern, Ägyptern, Japanern und Chinesen (Tylor, Die Anfänge der Kultur 1, 456; Marcus Landau, Hölle und Fegefeuer in Volksglauben, Dichtung und Kirchenlehre S. 214, Heidelberg 1909) so auch bei den Lappen auf ältere Menschenopfer zurück. Einen fernen Nachklang von Beerdigungsgebräuchen, die auf das Eingraben von Menschenopfern bei der Bestattung Toter zurückgehen, enthält eine Erzählung des Tornæus (S. 41): „Vor einigen Jahren begrub ich eine alte Frau. Als die Zeremonie beendet war, sprang der Mann der Verstorbenen hinunter in das Grab, umfasste den Sarg und

[1]) Bedeutsam ist, dass das Wort Saiwo, das bei den norwegischen Lappen die Totenberge (und ihre Bewohner) bezeichnet, gleichlautet mit saiwo f. „klare Stelle im See“ (got. saiws, vgl. Thomsen, Über den Einfluss der germ. Sprachen auf die Finnisch-Lappischen S. 168). Gewisse Seen gelten als heilig (Rheen S. 40—42; Högstr. S. 194. 195), und gerade solche führen den Namen Saiwo (Rheen a. a. O.; Tornæus S. 23). Wenn daher S. Kildal (S. 458) neben Zias Olmai auch ein weibliches Wasserwesen namens Saive Neide anführt, so kann es zweifelhaft sein, ob diese durch ihren Namen als ein im See wohnendes Wesen oder als eine Angehörige des Saiwo-Volkes (oben S. 8: Saiwo-Nieida) bezeichnet wird.

wollte nicht eher davon hinweg, als bis ich dem Glöckner befahl, etwas Erde auf ihn zu werfen und so zu tun, als wolle er ihn zugleich mit seiner Frau begraben". Hieraus kann man natürlich nicht ohne weiteres schliessen, dass derartige Begräbnisopfer noch in den letzten Zeiten vor der Einführung des Christentums im Gebrauch gewesen wären.

Gleichwohl scheinen noch in später Zeit Menschenopfer dem lappischen Heidentum nicht unbekannt gewesen zu sein. Nach dem Zeugnis von Gabriel Tuderus und Nils Fellmann ist es in der Kemi-Lappmark gebräuchlich gewesen, kleine Kinder zu opfern: „es soll hier am Kemiträsk geschehen sein, zwei Meilen unterhalb der Kirche, auf einer in den Sumpf vorspringenden Bergklippe, die die Lappen Bessousing (heilige Wohnung) genannt haben" (Fellm. 2, 88). In der russischen Lappmark soll es nach gut verbürgten Erzählungen noch im Jahre 1825 vorgekommen sein, dass zwei Russen, als sie Unglück mit der Fischerei hatten, ein solches Opfer dargebracht haben. „Gegen Ende des Sommers träumte einer von ihnen, dass Tshatse olmai, der Beherrscher des Wassers, zu ihm sagte: ‚Gib mir deinen Kopf, so sollst du dafür Fische bekommen'. Da hatten die Männer einen Bettelknaben ergriffen und in den Fluss geworfen. Darauf hatten sie wieder Glück beim Fischfang gehabt" (Fellm. 2, 173 ff.). Ebenfalls aus der russischen Lappmark stammt eine weitere Mitteilung bei Fellm. (2, 40 Fussn. 1): „Bei den russischen Lappen sehen die Zauberer es für das wirksamste Mittel gegen schwere, tödliche Krankheiten an, wenn es einem gelingt, kleine lebendige Kinder von ihren Eltern oder Kinderleichen vom Begräbnisplatze wegzustehlen". Diese Opfer erhielten die Seidor (Fellm. 1, 561). Hier dient also das Kinderopfer dazu, tödlich Erkrankte vom Tode loszukaufen.

Menschenopfer in derartigem Sinne müssen aber auch einmal dem Kult des Mubenaimo (Rota) angehört haben. Darüber lässt die oben (S. 58) angeführte Erzählung keinen Zweifel, in der berichtet wird, dass ein Todkranker nur dadurch gerettet werden kann, dass man dem Mubenaimo an seiner Stelle ein andres Menschenleben bietet. Der Mann, der sich zu dem Opfer bereit erklärt, wird nun allerdings nicht getötet; aber man erzählt doch, dass er sofort, nachdem er seinen Entschluss gefasst hatte, gestorben sei. Dieser Bericht zeigt deutlich, dass es einmal eine Zeit gegeben hat, in der man, um tödliche Krankheit abzuwenden, dem Mubenaimo Menschenopfer brachte, und im Anschluss hieran wird die Opferung von Menschenbildern an ihn und Rota und weiterhin an die Toten, die ja gleichfalls als Erreger tödlicher Krankheiten angesehen werden, verständlich.

§ 26.

Im vorstehenden wurde gezeigt, dass innerhalb der lappischen Religion der Kult des Rota enge Beziehungen zum Totenkult besitzt. Zu seiner weiteren Erklärung aber ist es notwendig, über die lappischen Verhältnisse hinauszusehen. Denn dieser Kult kann, wie Olrik (S. 53) und Krohn (S. 157) dargetan haben, nicht von Haus aus lappisch sein. Der wichtigste Zug darin, die Opferung eines ganzen Pferdes bei Seuchen, kann sich nicht bei einem Volke entwickelt haben, das selbst keine Pferde hält. Auch der Brauch, das Tier ganz in die Erde zu graben, gehört nicht der ursprünglichen lappischen und finnischen Religion an. Es ist daher nach der Ansicht der genannten Forscher dieser Kult von den Nordgermanen entlehnt.

Auch bei diesen würden die Beziehungen zum Totenkult bestehen bleiben, die bei den Lappen gelten. Denn auch hier hat, wie festgestellt wurde, einst der Glaube geherrscht, dass Krankheiten, speziell verheerende Seuchen, von den Toten veranlasst seien, und Spuren von Totenopfern bei Krankheit haben sich bis in jüngere Zeit hinein erhalten. Nunmehr ist zu zeigen, dass auch die besonderen Formen des Rotakultes bei den Nordgermanen vorhanden waren.

§ 27.

Opfer durch Eingraben bei Seuchen haben sich im skandinavischen Volksbrauch bis in späte Zeiten hinein erhalten. Und zwar finden sich hier auch Menschenopfer, die ja ebenso für den Rotakult mit Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen sind. Eine dänische Volksüberlieferung erzählt von einem Hügel im Kirchspiel Skaarup bei Silkeborg (Kamp S. 120 Nr. 312): „Vor

langer Zeit ging eine furchtbare ansteckende Seuche durch das Land. Mehrere Dörfer in der Gegend starben gänzlich aus. Aber noch war die Krankheit nicht nach Skaarup gelangt. Dort lebte damals eine alte, achtenswerte Frau mit Namen Kirsten Hansdatter. Sie wurde von der Krankheit ergriffen und konnte es merken, wie der Tod herankam. Darum trug sie den Dorfleuten auf, so schnell als möglich in einem Hügel draussen auf dem Felde eine Kammer einzurichten. Dort sollte man sie hineinsetzen und den Hügel schliessen, damit nicht andre sich anstecken sollten und es Skaarup erginge, wie so manchem anderen Ort, der ganz oder halb ausgestorben war. Sie müsste ja doch bald sterben, und ob sie ein wenig früher oder später in die Erde käme, darauf käme es nicht an. Die Dorfleute taten denn auch, was sie ihnen geboten hatte, und der Ort blieb verschont". Zieht man die etwas verunglückte moderne Erklärung, dass es sich um Vermeidung der Ansteckungsgefahr handle, ab, so hat man hier eine Volkssage vor sich, nach der eine Ortsgemeinde sich durch das Begraben eines lebenden Menschen von einer Seuche befreit hat.

Auf dem Kirchhof zu Fuur am Liimfjord soll man einst ein lebendes Kind begraben haben, um den schwarzen Tod zum Stillstand zu bringen (Thiele II S. 63 II). Und die Ortschaft Eising soll sich dadurch vor dem Eindringen einer verheerenden Seuche geschützt haben, dass man ein Kind lebend auf der Dorfgrenze eingrub (ebenda S. 62). In gleicher Weise erzählt eine schwedische Überlieferung, dass man einst in Westgötland den schwarzen Tod dadurch abgewendet habe, dass man zwei Kinder in einer Grube verschüttete (Afzelius, Swenska Folkets Sago-Häfder IV S. 181). Eine deutsche Sage von ähnlicher Bedeutung führt Jahn (S. 65) an.

Eine hergehörige Sage aus viel älterer Zeit bewahrt der Þáttr (c. 2) und in verkürzter Form die aus der gleichen Quelle schöpfende O. h. 1849 (c. 2. 3). König Óláfr träumt, dass ein grosser schwarzer Ochse von Osten her in sein Land kommt und vor dessen Atemhauch die Leute im Lande und schliesslich auch die Gefolgsleute des Königs tot niederfallen. Er beruft nun ein Þing, erzählt dort seinen Traum und deutet ihn auf eine kommende Pest. Zuletzt, meint er, werde sein

Gefolge und endlich auch er selbst sterben. Und nun gibt er alsbald die Anweisung, einen grossen Grabhügel zu errichten, in dem dann alle Vornehmen bestattet werden sollen: „das wird geschehen, bevor die Seuche nachlässt, dass ich tot in den Hügel gebracht werde". Sein Traum geht in Erfüllung: viele sterben an der Seuche, schliesslich auch die Gefolgschaft und der König selbst. „Und er wurde sorgsam zu seinen Leuten in den Hügel gelegt, mit vielen Schätzen, und darauf der Hügel geschlossen: da begann das Sterben nachzulassen". Dass hinter dieser Erzählung eine alte Volkssage steckt, zeigt schon das Eingangsmotiv, der Traum des Königs; denn ein gespenstisches Tier, das als Vorbote einer Pest durchs Land geht, ist ein echtes Volkssagenmotiv. Nach einer dänischen Sage ist es ein dreibeiniger Bock (Thiele II S. 58 II); weit verbreitet ist der Glaube an das Totenpferd (Feilberg, Artikel Helhest); ein gespenstischer Stier bringt nach schleswigscher und tirolischer Überlieferung die Viehpest (Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg S. 239 Nr. 328; v. Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols 62 ff.)[1].

Im übrigen aber ist die Sage im Þáttr nicht mehr in tadelloser Form überliefert. Dass der König ein Þing einberuft, nur um dem Volke seinen Traum zu erzählen und Anweisungen für seine künftige Beerdigung zu geben, hat wenig Sinn. Die Meinung muss vielmehr gewesen sein, dass er das Volk zusammenruft, um eine wirksame Massregel gegen die bevorstehende Pest zu treffen. Diese Massregel hat aber offenbar darin bestanden, dass man ihn, den König, in einen Grabhügel einschliessen solle: damit werde der Pest vorgebeugt sein. Denn dass die Bestattung des Königs und das Aufhören der Pest in einem ursächlichen Zusammenhang stehen, kann man noch sowohl aus den Worten des Königs wie aus der folgenden Erzählung herauslesen. So gefasst, erinnert die Geschichte deutlich an die dänische Sage von der Kirsten Hansdatter, die ja

[1]) Etwas weiter ab steht eine isländische Volkssage, nach welcher ein gespenstischer Stier nicht die Pest bringt, sondern von Zauberern gegen die anziehende Seuche ausgesandt wird (Árnason 1, 347 ff.; vgl. auch die Erzählung vom Þorgeirr-Bullen ebd. S. 348 ff.).

auch selbst die Dorfleute auffordert, sie, die Kirsten, lebend in einen Grabhügel zu setzen. Dieser ursprüngliche Zusammenhang der Geschichte ist von einem Sagaschreiber dadurch zerstört worden, dass er meinte, er müsse den Traum des Königs in Erfüllung gehen lassen, während es doch die Meinung der Sage gewesen sein muss, dass die Verwirklichung des Traumes durch das freiwillige Opfer des Königs verhindert wird.

Übrigens kann es sich bei dieser Geschichte nur um eine alte Volkssage handeln, die erst in späterer Zeit an König Óláfr und seinen Grabhügel angeschlossen worden ist, und nicht um eine historische Lokaltradition. Denn das Yngt., die älteste Quelle, die von Óláfr berichtet, weiss nichts von seiner Opferung, sondern lässt ihn an einer Fusskrankheit sterben (Hkr. I S. 85), ein Umstand, der vielleicht zusammen mit der Bedeutung, die sein Grabhügel für die Tradition hatte (§ 6), mit dazu beigetragen hat, dass man die Pestsage an ihn anknüpfte.

§ 28.

Noch in später Zeit war es im Norden und auch bei andern europäischen Völkern Sitte, bei Viehkrankheiten ein lebendes Tier einzugraben. Als auf einem Gutshofe in Jütland eine Viehpest ausbricht, gibt ein kluger Mann den Rat, „man soll eines Donnerstag abends eine Kuh nehmen, die noch nicht erkrankt sei, mitten im Stalle eine Grube graben und die Kuh hineinstellen und dann zuschütten“. Man folgt diesem Rate, und die Pest hört tatsächlich auf (Kristensen J. VIII S. 331 Nr. 565). Ganz ebenso hat auf schwedischem Boden in Wärend und im nördlichen Skåne der Brauch bestanden, bei Rinderpest, „von der man glaubte, dass sie von jordvätter (Erdgeistern) oder vielleicht von den Toten herrühre“, ein lebendes Rind in die Erde zu graben. Noch im Jahre 1843 ist ein derartiger Fall vorgekommen (Cav. I S. 269). Bisweilen verwendet man ein weniger wertvolles Tier als Opfer: so grub man in dänischen Orten bei Viehsterben ein lebendes schwarzes Huhn unter der Stalltür (Kamp S. 202 Nr. 621), bei Kälberkrankheit eine lebende Katze im Kälberstall ein (ebenda S. 204 Nr. 633). Auch Mäuse (S. 216 Nr. 695) und Schlangen (S. 193 Nr. 89) verwendete man dazu.

Solche Opfer konnten nach einem bekannten Entwicklungsgesetz auch zu stehendem Brauch erhoben werden, so dass sie nicht mehr zur Abwehr eines bereits hereingebrochnen Unheils, sondern zur Vorbeugung von zukünftigem an gewissen festen Terminen dargebracht wurden. „In Kongsted bei Sorø pflegte man in alter Zeit (bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts) alljährlich eine Kalbe zu opfern, damit man im folgenden Jahre Glück mit dem Vieh habe. Die Bauern hatten abwechselnd die Kalbe zu stellen, so dass also ein Mann in diesem, ein andrer im nächsten Jahre das schönste Kalb dazu aufziehen musste; denn die Kalbe, die man opferte, musste die beste sein, die es im Dorfe gab. Wenn alles fertig war, gruben die Bauern ein grosses Grab am Tore oder mitten auf dem Hofplatze in dem Hofe, von dem in diesem Jahre die Kalbe gestellt wurde. Unten in das Grab legte man Futter und zog die Kalbe hinunter. Während sie nun frass, legte man Bretter und Balken über das Grab, schüttete Erde darauf und warf einen kleinen Hügel darüber auf. Dann trieb man alles Vieh des Dorfes über den Hügel, und es war ein gutes Zeichen, wenn man dabei die Kalbe unten in der Erde brüllen hörte: da würde im folgenden Jahre alles gedeihen und glücklich gehen. Darauf hielt man ein Gelage bis tief in die Nacht hinein und tanzte auf dem Hügel und um ihn herum. Denn sonst, meinte man, war noch nicht alles in Richtigkeit. Und je mehr Lärm man machte, desto besser war es. Dieses Opfer galt als eine hohe Festlichkeit. — Die Kalbe erstickte oder verhungerte unten in der Erde, und man durfte niemals später an dieser Stelle nachgraben“ (Kamp S. 206 Nr. 641).

Ein ähnliches vorbeugendes Opfer ist es, wenn auf Westseeland die Neuvermählten das erste Kalb, das auf ihrem Hofe geboren wurde, lebend einzugraben pflegten, um Glück mit dem Viehstand zu haben (ebenda S. 205 Nr. 639).

Schon mehr ins Sagenhafte gezogen erscheint der Opferbrauch, wenn erzählt wird, dass man auf einem jütländischen Hofe ein Pferd im Stalle eingegraben habe, um die Tiere vom Mahrenritt zu befreien (Kristensen, Danske Sagn II 251 Nr. 105), oder dass man durch das Eingraben eines Tieres einer Hexe den

Garaus macht (Kristensen J. VIII S. 268 Nr. 455; Kamp S. 197 Nr. 113).

Angaben über das Vergraben von Pferden, Rindern, Hunden usw. bei Viehpest bietet vornehmlich für deutsche Gegenden Jahn (S. 15 ff.).

Dass ein Opferbrauch, bei dem ein Pferd in einen Grabhügel eingeschlossen wurde, in Skandinavien auch in alter Zeit bekannt war, scheint aus der Örvar-Oddssaga (c. 2. 3) hervorzugehen. Dem Oddr ist geweissagt worden, dass der Hengst Faxi die Ursache seines Todes werden wird. Da nimmt er seinen Blutsbruder Ásmundr mit, und „sie gehen zu Faxi, legen ihm ein Gebiss an und führen ihn mit sich nach einem Tal. Dort machen sie eine Grube, fast zwei Mannslängen tief. Dann stossen sie den Faxi von oben hinein. Und nun wälzen sie grosse Steine darüber, so grosse sie können, und schütten über jeden Stein Erde und Sand. Darüber werfen sie einen Hügel auf“. Damit glaubt Oddr die Weissagung zunichte gemacht zu haben.

Man muss sich fragen, ob ein Sagaerzähler wohl auf die Idee gekommen sein sollte, ein Pferd, von dem man Gefahr befürchtet, auf die sonderbare Weise unschädlich machen zu lassen, dass man es lebend verschüttet und einen regelrechten Grabhügel darüber errichtet, wenn ihm nicht selbst aus Brauch oder Sage ein derartiges Verfahren geläufig gewesen wäre.

§ 29.

Wie ausgeführt worden ist, hat man also unter den Nordgermanen bei Krankheiten Menschen wie Tiere geopfert, indem man sie eingrub. Bei einem der Beispiele wird ausdrücklich hinzugefügt, dass es sich hier um ein Opfer an die Toten handeln könne (Cav. I S. 269). Es können also die entsprechenden lappischen Bräuche von den Nachbarn entlehnt sein. Aber der Kult des Rota hat damit noch nicht seine volle Erklärung gefunden. Denn, dass man ganz vornehmlich Pferde, und zwar auch bei Krankheit unter Menschen, geopfert habe, geht aus den angeführten Beispielen nicht hervor. Vielmehr scheint im skandinavischen (und deutschen) Volksbrauch die Sache im ganzen die gewesen zu sein, dass man bei menschlichen Krankheiten Menschen, bei Viehseuchen ein Stück der angegriffenen Herde oder ein weniger wertvolles Tier geopfert hat.

Im Rotakult dagegen spielt das Pferd — neben dem Menschen — die Hauptrolle, und es ist hier, was sehr bedeutsam ist, als Opfertier an eine bestimmte Gottheit geknüpft. Hier spricht nun alles dafür, dass diese Gottheit, bei deren Kult eine germanische Opferhandlung im Mittelpunkt steht, wie auch die andern lappischen Hauptgötter germanischen Ursprungs ist. Olrik hat dabei bereits auf gewisse Ähnlichkeiten zwischen Rota und Óđinn hingewiesen (S. 53).

Allerdings will die Bemerkung des Nær. (Quigst. S. 15): „er ist ein Unter-Regent der drei grossen Götter Thor, Waralden Olmay und Bieka Galles“ nicht recht zu dem nordischen Götterkönig passen. Aber wie bereits bemerkt, sind im Glauben der Gegend oder zum mindesten der Leute, die dem Schreiber des Nær. sein Material geliefert haben, wichtige Züge im Kult des Rota auf die Gestalt des Mubenaimo übertragen (oben § 24). Daher hat dieser Verfasser, wie er selbst ausspricht, „noch nicht vollständige Aufklärung über ihn oder sein Wesen erhalten können“.

§ 30.

Andre Schriften, deren Grundlage eine ebenso primäre Quelle ist wie das Nær. (Einleitung S. 5), schildern den Rota nicht als ein göttliches Wesen untergeordneter Art. In der oben (S. 55) angeführten Beschreibung des Rotakultes fährt Leem folgendermassen fort: „Es kommt auch vor, dass man dem Rota auf die sonst übliche Art opfert, dass man also sein Bild in Gestalt eines Mannes anfertigt und die Knochen des Opfertieres auf den Altar legt, damit Rota, wie auch andre Götter, sich selbst Fleisch zu diesen Knochen schaffe“ (vgl. S. Kildal S. 466. 467; Forbus bei Quigst. S. 15 Fussn. 1). Hier ist klar ausgesprochen, dass Rota ausser seinem besonderen Pferdeopfer auch noch die gewöhnlichen Opfer erhielt, die den andern Hauptgöttern zukamen. Bei diesen Hauptopfern, die an Altären dargebracht wurden, stellte man stets ein aus Birkenholz geschnitztes Bild der Gottheit auf, wie aus norwegischen und schwedischen Gegenden berichtet wird (Jess. S. 47. 48; Rheen S. 37). Das Bild ist hier der Repräsentant des Gottes

selbst und wird geehrt, indem man es mit Blut und Fett bestreicht. Es hat also hier eine vollkommen andere Bedeutung, als in den oben (§§ 23—25) beschriebnen Akten des Rota-, Mubenaimo- und Totenkultes, wo das Bild selbst Weihegabe, Opfer ist.

Bei den üblichen Opfern fand ein Opferschmaus statt. Der Gott aber erhielt die Knochen des Tieres, die nicht zerbrochen werden durften, sondern zusammengesammelt und entweder auf dem Altar niedergelegt oder in die Erde gegraben wurden (Quigst. S. 38. 39; Jess. S. 46). Denn man glaubt, dass die Götter sich selbst wieder Fleisch zu den Knochen schaffen und so das Opfertier in ihrem Reiche zu neuem Leben erstehen lassen (J. Kildal bei Quigst. S. 37 Fussn. 1; vgl. Jess. S. 52. 53; S. Kildal S. 467; Leem S. 428).

Neben das Götterbild setzte man beim Opfern gewöhnlich einige frische Zweige, meist von Birken (Jess. S. 47; Rheen S. 37; Högstr. c. 11 § 17 S. 190); auch beim Sonnen- und Mondopfer (Jess. a. a. O.; Rheen S. 43; Graan S. 65) und beim Opfer an den Storjunkare (Rheen S. 40; Graan S. 64 Fussn.) werden solche Zweige verwendet. Nach einigen Angaben brachte man kleine Stückchen von bestimmten Gliedern des Opfertieres auf ihnen an (S. Kildal S. 466; Rheen S. 40. 43; Graan S. 64 Fussn. und S. 65). Solche Zweige verwendete man auch beim Opfer an Rota, und zwar nahm man in diesem Falle Kiefernzweige (Jess. S. 47). Auf den Gebrauch solcher Opferzweige bezieht es sich wohl, wenn auf der im Nær. beschriebenen Zaubertrommel Rutu unter der Gestalt eines Astes mit Zweigen gezeichnet ist (Quigst. S. 15. 63. 64).

Es decken sich also die Opfer, die Rota noch ausser seinem Pferdeopfer erhält, völlig mit den sonstigen grossen Götteropfern, und man wird daraus schliessen müssen, dass Rota in den Gegenden, wo sein Kult sich noch vollständig erhalten hatte, ein Hauptgott war so gut wie etwa Thor. Die bedeutsame Rolle, die er als Kultgott gespielt hat, wird auch bei Jess. (S. 62) hervorgehoben: „sie glaubten, dass sie sich nicht minder an Rutu zu halten hätten, denn an Radien (den Himmelsgott, christlichen Ursprungs), den Beherrscher des Lichtes. Folglich verehrten sie den einen wie den andern: ja, da sie meinten, dass alles, was sie beschwerte, von Rutu käme, so

erwiesen sie ihm sogar noch grössere Ehre und brachten ihm mehr Opfer als dem Radien“.

§ 31.

Von dieser Seite her lässt sich also kein ernsthafter Einwand gegen eine Zusammenstellung mit Óđinn erheben. Und es kann dazu übergegangen werden, die positiven Gründe zu prüfen, die für eine solche Zusammenstellung sprechen können. Im Nær. (Quigst. S. 15) heisst es: „Dieser Rutu offenbart sich den Lappen gern in blauer Kleidung; man meint, er sei derselbe wie Mercurius“. Leider sagt der Verfasser der Schrift nicht, von wem diese Zusammenstellung, die er selbst nicht befürworten möchte, stammt. Man weiss aber, dass es im Kreise der norwegischen Missionare, die ein reges Interesse für die lappische Mythologie zeigten, üblich war, diese Mythologie mit anderen, vornehmlich der antiken, in Verbindung zu setzen. Das zeigen die zahlreichen Zusammenstellungen lappischer mit griechisch-römischen Göttern im Nær., die Identifizierung von Sarakka mit Venus bei Jess. (S. 21) und die Bemerkung des Herausgebers von S. Kildals Schrift (S. Kildal S. 448. 449), er habe die Vergleiche mit der griechisch-römischen Mythologie (diese haben also im Manuskript gestanden) weggelassen, „da diese bei den lappischen Göttern noch gezwungener und weniger glaubhaft erscheinen als bei den eddischen“. Dass man dabei auch die üblichen Zusammenstellungen von nordischen und antiken Göttern kannte, zeigt die Anmerkung im Nær. S. 7, dass Thor derselbe sei wie Jupiter, wobei besonders auf die Bezeichnung des Donnerstages als Dies Jovis und Torsdag hingewiesen wird. Eine entsprechende Gleichung (Dies Mercurii und Odensdag) musste auch die alte Identifizierung von Mercurius mit Óđinn (Mogk III S. 331) lebendig erhalten[1]), und

[1]) Die alte Gleichsetzung von Mercurius und Óđinn bespricht eingehend Schefferus (Upsalia 1666 S. 69 ff., 92 ff.). — Von Interesse ist, dass wissenschaftlichen Beobachtern des 17. Jahrhunderts an Óđinn vornehmlich seine dämonischen Züge und seine Eigenschaft als Totengott charakteristisch erschienen: So fasst ihn Schefferus (a. a. O.) als die böse Gottheit im Gegensatz zu dem guten Gott Þórr auf. Und O. Rudbeck (Atlantica Bd. I c. XXXI) erklärt ihn in ausführlicher Auseinandersetzung für identisch mit Hades-Pluto.

man wird annehmen dürfen, dass mit dem Mercurius, der dem Rota entsprechen soll, ebensowohl der germanische wie der antike Mercurius gemeint sein kann. Da nun irgendeine augenfällige Übereinstimmung des Rota mit dem antiken Mercurius sich nicht findet, so wird man bei der Zusammenstellung an Óđinn denken müssen.

Auch der Verfasser des Nær. scheint dies zu tun, da er die Bemerkung über Mercurius unmittelbar anschliesst an die Mitteilung, dass Rota sich in blauen Kleidern zu offenbaren pflege. Der blaue Mantel ist ja in der Fornaldarsagaliteratur Óđinns typische Kleidung bei seinen Erscheinungen. In blauem Mantel tritt er auf in der Prosa der Grimn. (í feldi blám, S. 71) und in Völs. c. 11 (í heklu blá); in blaugeflecktem Mantel in der Örv. (í bláflekkótri heklu, Fas. II c. 19) und in Barđars. c. 18 (bláflekkótt skauthekla); in blaugestreiftem Mantel in Harđars. c. 15 (í blárendri heklu); und nur eine absichtliche Variation des gebräuchlichen Motives ist es, wenn der Nornagests Þáttr (c. 6) ihn in grünem Mantel und blauen Hosen (í heklu grœnni ok blám brókum) erscheinen lässt. In entsprechender Tracht wie Óđinn scheint also auch Rota aufgetreten zu sein.

In bildlichen Darstellungen wird er, was ja mit seinem Kult in enger Beziehung steht, gern als Reiter vorgeführt: so auf der Zaubertrommel II (Nr. 43) bei Friis S. 33 und nach der Deutung von Friis auf IV S. 35 und IX S. 44. Desgleichen wird auf VIII S. 42 der Reiter als Rota aufzufassen sein, obwohl in der Erklärung, die mythische Beziehungen absichtlich zu unterdrücken scheint (vgl. Friis S. 42 ff.; Quigst. S. 66. 67), eine andre Deutung dafür gegeben wird. Der Brauch, einen Gott als Reiter abzubilden, kann nicht in lappischer Kultur seinen Ursprung haben. Dagegen ist es bekannt, dass die bildende Kunst der Nordgermanen in heidnischer Zeit den Óđinn als Reiter darzustellen liebte. Als Reiter erscheint er unter den Abbildungen auf einem schwedischen Helm aus dem 7. Jahrhundert (Montelius, Kulturgeschichte Schwedens S. 250 und S. 232 Fig. 369), auf gotländischen Runensteinen der Wikingerzeit (ebenda S. 315) und auf den Wandgemälden in der Halle

zu Hjarđarholt auf Island (vgl. Laxd. c. 29, 23; B 129 A 137). Sein Pferd erscheint überall in Dichtung und Sage; bereits bei dem ältesten Skalden, Bragi, ist es erwähnt (lungr váfađar Gungnis, B 4 A 4). In einer Strophe des Þórđr Sjáreksson (nach a. 1000) heisst es: Kjalarr of tamđi heldr vel mara: Óđinn verstand sich ausgezeichnet darauf, Rosse zu bändigen (Sn. E. I S. 262). Sein Pferd (Sleipnir) begegnet weiterhin sowohl bei den Skalden, in der Edda und der Fornaldarsagaliteratur wie in alter und neuer Volkssage der germanischen Völker. Die Sn. E. (I S. 132 ff., II S. 278 ff.) erzählt eine eigne Sage über die Herkunft dieses Pferdes.

Weiterhin kennt die lappische Überlieferung auch eine Frau des Rota. Über sie wird aber nichts weiter berichtet, als dass sie an der Haupttätigkeit ihres Mannes teilnimmt, vgl. Zaubertrommel II (Nr. 44) bei Friis S. 33: „Rotas Frau, die Krankheit mitführt“.

Bei Ganander (Art. Rotalanda) ist merkwürdigerweise Rota selbst als ein weibliches Wesen aufgefasst: es wird auf ihn das Pronomen henna (ihr) statt honom (ihm) bezogen. Da aber weder Leem, der aus derselben Quelle schöpft wie Ganander, noch irgendeine andre alte Quelle diese Auffassung bestätigt, muss sie auf einem Irrtum beruhen. Sie hängt wohl damit zusammen, dass Ganander den Rota als Beherrscher eines unterirdischen Reiches mit Proserpina identifizieren will (Art. Rota). Auch kann Kenntnis eines weiblichen Wesens, das Rotas Funktionen ausübt, eben der erwähnten „Frau Rotas“, mit zu dem Irrtum beigetragen haben. Im Anschluss an Ganander, der ihm als Quelle dient (vgl. die beiden gemeinsame Verteilung von Rota aimo und Rotalanda auf zwei Artikel), fasst auch Fellm. (2, 151) den Rota als weibliches Wesen auf. Wenn er ihm die weibliche Bezeichnung Rota akka beilegt, so schöpft er dabei nicht aus sonst unbekannten — etwa schwedischen oder finnländischen — Quellen, sondern er schafft sich diesen Namen auf Grund seiner falschen Auffassung des Rota aus dem bei Lindahl und Öhrling (Lexicon Lapponicum 1780, Art. Råtta) begegnenden råttaka, das dort den Rota keineswegs als eine weibliche Gottheit bezeichnet (er heisst daselbst vielmehr: rex sive princeps inferorum, Pluto). Dass Fellm. hier tatsächlich aus

dem genannten Artikel geschöpft hat, geht daraus hervor, dass er wie Lindahl und Öhrling a. a. O. ausser dem Opfer des ganzen Pferdes auch noch Opferung von Pferdeknochen erwähnt und zudem einen Ausdruck seiner Quelle missverstanden hat, wenn er sagt: Med denna (Pferd) skulle Rota akka göra utfärder från afgrunden, hvarigenom själarne för någon tid fingo fred. Bei Lindahl und Öhrling heisst es dagegen bloss: ut råttaka haberet quo aliorsum veheretur illosque (d. h. die mit Krankheit geplagten Lappen, nicht etwa die Seelen im Abgrunde, von denen im Artikel „Råtta, råttaka" gar nicht die Rede ist) desereret.

Ferner scheint auch der Wolf in einer gewissen Beziehung zu Rota zu stehen. Auf der bei Jess. abgebildeten Zaubertrommel (Friis VII S. 40; Jess. S. 3. 4) steht als Nr. 16 „Rutu, der böse Geist", daneben als Nr. 17 „Gumpe, der Wolf, den die Lappen für den Hund des Bösen hielten" und weiterhin als Nr. 18 das Opferpferd. Ebenso steht auf einer andern Zaubertrommel (Friis II S. 33) der Wolf (Nr. 48) in unmittelbarer Nähe des Rota (Nr. 43), seiner Frau (Nr. 44) und seines Reiches (Nr. 46). Dies spricht mit dafür, dass in der Erklärung von VII der Wolf als „Hund des Rutu" aufzufassen ist. Im Nær., wo Mubenaimo, der „Satan", in gewissen Beziehungen an Stelle des Rota getreten ist (§ 24), wird der Wolf „Satans Hund" genannt (Quigst. S. 16). Hier wird man wiederum an Óðinn erinnert, dem ja die Edda zwei Wölfe als Begleiter gibt (Grimn. 19, 1. 2).

§ 32.

Endlich zeigt sich der Charakter des lappischen Rota in der Schilderung des Reiches, das ihm angehört, *Rota-Aimo* (Rotaheim). Es ist ein unterirdisches Totenreich (Jess. S. 29. 30. 33; J. Kildal bei Quigst. S. 49 Fussn. 1; S. Kildal S. 464; Leem S. 418; Ganander, Artikel Rota) und wird von Ganander mit dem Reiche der Proserpina und dem finnischen Tuoni zusammengestellt, das seinerseits wieder mit Walhall verglichen wird. Jess. (a. a. O.) stellt Rut-Aimo mit einigen andern Namen zusammen, die nach ihm die christliche Hölle bezeichnen. Und Jens Kildal und die auf seinen Mitteilungen fussenden

Schriften stellen Rota-Aimo in einen gewissen Gegensatz zu dem Reiche des Mailmen Radien, des ebenfalls in die lappische Mythologie aufgenommenen Christengottes: ist ein Lappe im Leben den Göttern gehorsam gewesen, so kommt seine Seele zunächst nach dem Totenreich Jabme-Aimo und später von dort hinauf zu Radien; „ist er aber nicht gehorsam gewesen, so kommt seine Seele zu dem bösen Rota unten in Rota-Aimo, das ganz tief in der Erde liegt, und erhält dort einen neuen Leib, aber er kommt von dort niemals zu Mailmen Radien" (Jens Kildal a. a. O.; vgl. S. Kildal, Leem, Ganander a. a. O.). Es ist klar, dass es sich hier um die christliche Lehre von Fegefeuer, Himmel und Hölle handelt, die im katholischen Mittelalter zu den Lappen gedrungen sein muss. Es wurde aber oben (S. 8) gezeigt, dass Jabme-Aimo im lappischen Glauben auch in später Zeit noch ein Totenreich ist, das mit dem echt heidnischen Saiwo-Glauben in engstem Zusammenhang steht; die Identifizierung mit dem Fegefeuer kann daher in der eigentlichen Religion keine bedeutsame Rolle gespielt haben, und dementsprechend wird man auch, was Rota-Aimo angeht, kein allzu grosses Gewicht auf dessen Zusammenstellung mit der christlichen Hölle legen dürfen. Eine solche Zusammenstellung musste halbchristlichen Zeiten oder auch christlichen Missionaren selbst nahe liegen. Denn Rota als Herr eines Totenreiches und als verderbenbringender Dämon konnte wohl an den christlichen Teufel gemahnen, und so scheint ja in dem Kult des Mubenaimo tatsächlich eine Verschmelzung von Rotakult und Teufelsglauben stattgefunden zu haben (oben § 24). Als eine verschiedne Person neben Rota ist der Teufel abgebildet auf der Zaubertrommel V bei Friis S. 36 ff. (vgl. Leem S. 467; Quigst. S. 68 ff.). Hier findet sich neben Nr. 20 „einem Teufel, der Menschen tötet und Krankheit genannt wird" und sich sicher mit Rota deckt (oben S. 57), noch Nr. 25 „der gebundne Teufel, der bei der Schöpfung von Gott mit Ketten gebunden wurde"; dieser aber ist der Teufel der christlichen Legende (vgl. Krohn, Finnisch-Ugrische Forschungen 7, 129 ff.).

Dass die Zusammenstellung des Rota mit dem Teufel etwas Sekundäres ist, führt auch Fritzner (a. a. O. S. 212 ff.) aus. Über

den ursprünglichen Charakter von Rota-Aimo lässt sich mithin nicht mehr aussagen, als dass es ein unterirdisches Totenreich ist.

Zu dem Totenreich gehört die Finsternis: so steht auf Zaubertrommeln das Symbol der Dunkelheit unmittelbar neben dem Reiche des Rota (Friis II S. 33 Nr. 46. 47; Jess. S. 61).

§ 33.

Schliesslich ist noch ein Wort über den Namen der behandelten Gottheit Rota Rutu zu sagen. Im Anschluss an Fritzner (a. a. O. S. 213) erklärt Olrik auch den Namen des Rota als entlehnt aus dem Germanischen: finnisch rutto f. Pest sei ein germanisches Lehnwort, ein anzusetzendes got. Þrut Krankheit, das in got. Þrutsfill n., ags. Þrustfell n. Aussatz stecke. Es ist aber sehr zweifelhaft ob man als ersten Bestandteil von Þrutsfill ein Wort in der Bedeutung „Krankheit" ansetzen darf. Das Nächstliegende ist es doch, Þrut (oder einen es/os = Stamm got. Þruts wie ahs, garuns, Þeihs, waúrts vgl. Beitr. 36, 23 ff.) mit der Wurzel Þrut „anschwellen, geschwollen sein" zu verbinden, die sich findet in: ags. Þrútian anschwellen; aisl. Þrútinn, aschw. thrütin geschwollen (aisl. Þrútna schwellen); sowie in: aisl. Þroti m. Schwellung; aschw. throtin = thrütin, throtma anschwellen. Dieser geschlossenen Gruppe von Wörtern, der sich Þrutsfill als Bezeichnung einer Hautkrankheit sehr natürlich einfügt, steht eine andre gegenüber, die gleichfalls auf einer Wurzel Þrut beruht, der Bedeutung nach sich aber nicht ohne weiteres mit der ersten verbinden lässt: got. usþriutan belästigen, schmähen; ags. áþréotan überdrüssig werden; ahd. irdriozan Überdruss erregen; aisl. Þrjótr m. widerspenstiger Mensch; in abgeleiteter (?) Bedeutung aisl. þrjóta mangeln, Þrot n. Mangel. Ein germanisches Wort Þruta = Krankheit existiert aber nicht. Man wird sich also damit begnügen müssen, in dem Namen Rota Rutu das lappische rotto, finn. rutto zu sehen.

Andre, weniger wahrscheinliche Erklärungen sind folgende. Nach Jess. (S. 64) wäre der Name Rutu identisch mit rut „Geldsumme beim Brautkauf" (vgl. Graan S. 28 Fussn.; Lindahl et Öhrling, Lexicon Lapponicum Stockh. 1780, Artikel ruta).

G. von Düben (Om Lappland och Lapparne 1873, S. 255) erklärt den Namen für denselben wie den schwedisch-lappischen Ruotta, der nach Högstr. (c. 11 § 7 S. 179) von schwed. drott, dän. drot (Herrscher) stammt. Diese Erklärung ist jedoch mit Fritzner (a. a. O. S. 212. 213) abzuweisen. Dass der in der Luleå-Lappmark verehrte Dämon Ruotta mit Rota in Zusammenhang stehe, geht aus dem, was Högstr. (c. 11 § 16 S. 189) über seinen Kult berichtet, nicht hervor. Überhaupt hat man, soweit mir bekannt ist, aus den schwedischen Lappmarken keine Nachrichten über Verehrung des Rota. Was bei Lindahl und Öhrling (Lexicon Lapponicum) über Råtta verzeichnet ist, beruht offenbar auf den bekannten norwegischen Quellen, und zwar auf der Gruppe von Nachrichten, die auf Jens Kildal zurückgehen.

§ 34.

Soll nun noch kurz zusammengefasst werden, was sich aus dem überlieferten lappischen Material für die von Olrik angedeutete Zusammenstellung des Rota mit Óðinn ergibt, so ist folgendes zu sagen: Rota ist eine der Hauptgottheiten der norwegischen Lappen, man feiert ihm zu Ehren Opferfeste wie zu Ehren andrer grosser Götter (§ 30); er ist wie Óðinn Herr eines Totenreiches (§ 32); die Mythologie gesellt ihm eine Frau zu (§ 31); bildliche Darstellungen zeigen ihn wie den Óðinn gern als Reiter (§ 31); wie Óðinn erscheint er den Menschen gern in blauer Kleidung (§ 31); und auch in seinem Gefolge wie in dem Óðinns scheint sich der Wolf zu befinden (§ 31). Endlich wird er von Erklärern im 18. Jahrhundert als Mercurius bezeichnet (§ 31). All dies sind Züge, die teils direkt auf Óðinn hinweisen, teils wenigstens ohne weiteres zu dem stimmen, was über Óðinn bekannt ist.

Es bleibt nunmehr zu untersuchen, ob das, was in dem lappischen Kult des Rota am meisten im Vordergrunde steht, das Pestopfer, sich auch im Zusammenhang mit dem Óðinnkult begreifen lässt. Dazu bedarf es aber eines näheren Eingehens auf den Kult und die Gestalt des nordischen Óðinn.

---

4. Kapitel

Der Kult Óđinns

§ 35.

Man hat im Laufe der letzten Jahrzehnte bei der Gestalt Óđinns die chthonischen Seiten seines Wesens, seine Eigenschaft als Totengott, die natürlich auch frühere Forscher nicht übersehen haben, mehr in den Vordergrund treten lassen. Als ein chthonisches Wesen, ein Nacht- und Totengott im Gegensatz zu den vanischen Lichtgottheiten ist Óđinn von Weinhold in seiner Abhandlung über den Vanenkrieg (Sitzungsberichte d. Kgl. preuss. Akad. d. Wiss. Pilos.-hist. Cl. 1890 Bd. II S. 622 ff.) aufgefasst worden. Auf Berührungen zwischen dem Reiche Óđinns und dem der Hel hat Schullerus in seinem Aufsatz „Zur Kritik des Valhöll-Glaubens“ (Beitr. 12, 221 ff.) aufmerksam gemacht. Einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis des Óđinnkultes hat dann Th. Siebs durch seine Deutung der rheinischen Weihe-Inschrift „Mercuri Channini“ geliefert (Zeitschrift für deutsche Philologie 24 S. 145 ff.). Er hat durch Heranziehung wichtigen sprachlichen Materials nachzuweisen gesucht, dass eine Wurzel hen han hun (entsp. idg. ken kon kn̥, vgl. griech. κανεῖν töten, κονή Mord, Fick I⁴ S. 43. 206. 421) in der Bedeutung „töten“ auch im Germanischen bestanden hat [1]). Ein von dieser Wurzel gebildetes nomen agentis westgerm. hanni̯ê dient als Name des germanischen Mercurius-Wodan und bezeichnet ihn also in ganz unzweideutiger Weise als einen Totengott. Dass auch der antike Hermes-Mercurius chthonische Seiten in seinem Wesen hat und dass eben diese bei der Identifizierung des Mercurius und Wodan mit in Betracht gekommen sind, hat man seit alter Zeit schon in Erwägung gezogen (vgl. Schefferus Upsalia 1666, S. 92. 93; Mogk III S. 333). Neuerdings hat nun überdies S. Eitrem (Hermes und die Toten, Christiania Videnskabs-Selskabs For-

[1]) Kann man auch, wie der Verfasser selbst einräumt, über einen Teil des angeführten Materiales verschiedner Meinung sein, so sind doch vor allem seine unter Nr. 13 (henneklêt, henbedde, hennekost) und Nr. 14. 15 (hunnenklet, to den hunen) gegebenen Ausführungen überzeugend.

handlinger for 1909 Nr. 5) den Nachweis zu führen gesucht, dass der Kult des Hermes-Mercurius aus dem Totenkult erwachsen sei, dass mithin eben die chthonischen Elemente den Grundstock seines Wesens bilden. Die gleiche Anschauung betreffs des germanischen Mercurius-Wodan wird von E. Mogk vertreten (Sammlung Göschen, Germanische Mythologie S. 43 ff.; Menschenopfer S. 616). In ganz ähnlicher Richtung geht die Auffassung von F. von der Leyen, der in Wodan einen zum Gott erhobenen Zauberer sehen will (Germ. Abhandlungen für H. Paul 1902, S. 151 ff.; deutsches Sagenbuch 1, 52 ff. 123 ff.). Obwohl ich seiner Auffassung nicht folgen kann (vgl. unten § 71), so scheint sie mir doch bemerkenswert: denn die Berührungen zwischen Zauberglauben und Seelenglauben sind so zahlreiche, dass die Erwägungen, die für das Wesen Wodans als Zauberer sprechen können, fast in gleicher Weise dazu geeignet sind, ihn als chthonisches Totenwesen erscheinen zu lassen.

Für meine Person glaube ich, nach meiner Kenntnis des mythologischen Materials mich unbedingt der Auffassung Mogks anschliessen zu können. Aber es scheint mir nicht statthaft, in einer Abhandlung wie der vorliegenden von dieser Anschauung von vornherein auszugehen, bevor noch ihr Urheber sein volles Beweismaterial vorgelegt hat [1]). Ich werde also im folgenden den lappischen Rota nicht aus einer chthonischen Totengottheit Mercurius-Wodan herleiten, was ja gewiss leicht geschehen wäre. Sondern ich werde versuchen, an der Hand der Quellen ein Bild des nordischen Óđinn und seines Kultes zu entwerfen, und es wird sich dabei zeigen, ob das, was die lappischen Quellen über Rota berichten, sich in dieses Bild einfügen lässt oder nicht.

§ 36.

Den Kult Óđinns hat Chadwick auf Grund einer reichen Materialsammlung in einer besondern Schrift behandelt (The Cult

[1]) In einem Vortrage auf der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz, der in Gegenwart von Herrn Professor Mogk gehalten wurde, glaubte ich es dagegen bereits tun zu dürfen (Verhandlungen der 50. Vers. d. Phil. und Schulm. S. 210).

of Othin, London 1899). Ich kann mich aber seinen Ausführungen nicht in jeder Beziehung anschliessen, da er vornehmlich zu grosses Gewicht auf die Nachrichten der Fornaldarsögur legt. Gegenüber dieser Literaturgattung ist die grösste Vorsicht geboten, und es scheint ratsam, ihre Mitteilungen, soweit sie aus älteren, uns bekannten Quellen geflossen sein können, möglichst aus dem Spiele zu lassen und sie auch da, wo eine solche Möglichkeit nicht vorliegt, immer nur unter Vorbehalt zu benutzen. Die meisten von Chadwick verwerteten Zeugnisse führt auch Mogk (Menschenopfer S. 607 ff.) an.

Dass die im Kampfe Gefallenen als Opfer für Óđinn bestimmt sind, bezeugen verschiedne Quellen, die noch aus heidnischer Zeit stammen. „Die Gefallnen lagen im Sande, bestimmt für den einäugigen Gatten der Frigg" sagt einer der ältesten Skalden, Þorbjörn Hornklofi (Haraldskvæđi 12, 1–3 B 24 A 26). Helgi trausti berichtet in einer alten Strophe von seinem Siege über einen Gegner: „ich gab ihn dem Óđinn" (B 94 A 99) und bezeichnet den Gefallnen gleich darauf ausdrücklich als Óđinns Opfer (Gauts tafn). Von einem siegreichen Könige sagt der Dichter gern: „er hat seine Gegner zu Óđinn gesandt" (Glúmr Geirason, Kvad om Erik 2, 5–8 B 66 A 75; Þorleifr jarls-skáld, Hákonardrápa 1, 5. 8 B 132 A 141; Tindr Hallkelsson, Drape om Hakon 11, 1–3 B 138 A 147) oder: „er hat die Zahl von Óđinns Mannen vermehrt" (Einarr skálaglam, Vellekl á 11, 1–4 B 118 A 124). Aus der heidnischen Dichtung ist das Motiv auch in die jüngerer Zeiten übergegangen (z. B. Krákumál 4, Fas. I S. 301).

§ 37.

Die Auffassung der erschlagnen Feinde als eines Opfers an Óđinn beruht auf der alten Sitte, dem Gott vor dem Kampfe das Heer der Feinde zu weihen. Und hier hat offenbar die Fornaldarsaga-Literatur alte Züge bewahrt, da in ihr verschiedentlich direkt von solchen Gelübden die Rede ist. So weiht der Dänenkönig Haraldus in der Brawallaschlacht dem Óđinn die Seelen aller Gefallenen (Saxo VII S. 390; vgl. Sögubrot c. 8, Fas. I; ferner Saxo VII S. 361; IX S. 446). Es ist möglich, dass man einem solchen Gelübde symbolisch Ausdruck zu geben pflegte, indem man einen Speer über die Feinde hin

schleuderte mit den Worten: „Óđinn hat euch alle". Wenigstens berichtet so der allerdings junge und auf wenig guter Tradition beruhende Styrbjarnar Þáttr (c. 2, Fms. V). Dass in dem Hunnenschlachtliede der Herv. (Edd. min. S. 10 Str. 25) auf eine entsprechende Handlung angespielt werde, geht aus den Worten des Gedichtes nicht hervor. Ferner gibt es auch ein Zeugnis für diese Sitte des Speerwurfs, in dem Óđinn nicht erwähnt wird (Eyrb. c. 44, 13).

Dass der Brauch, die Feinde vor der Schlacht dem Óđinn zu weihen, uralt ist, bezeugt die Erzählung des Tacitus (Ann. XIII c. 57) über einen Kampf zwischen Hermunduren und Chatten im Jahre 59 n. Chr.: „Sed bellum Hermunduris prosperum, Chattis exitiosius fuit, quia victores diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere, quo voto equi, viri, cuncta victa occidioni dantur". Hier gilt also das Schlachtgelübde ausser dem Kriegsgott auch dem germanischen Mercurius-Wodan. Die Stelle beweist gleichzeitig, dass man, um das Gelübde zu erfüllen, die Gefangnen getötet hat. Eine Erwähnung dieses Brauches als Óđinnopfer auf nordischem Boden enthält vielleicht die Orkneyingasaga [1] (Flat. I S. 223 O. Tr. c. 183), wo berichtet wird, dass Torf-Einarr, dem sein überwundner Gegner Hálfdan nach dem Kampfe in die Hände gefallen ist, „ihm mit dem Schwerte den Blutadler auf dem Rücken ritzen, die Rippen am Rücken aufschneiden und die Lunge herausreissen lässt. Und er gab ihn dem Óđinn für seinen Sieg (til sigrs sér)". Dasselbe Motiv findet sich in der fornaldarsaga von Egill und Ásmundr (c. 8, Fas. III): Ásmundr ist im Kampfe gefangen worden und wird von den Gegnern aufbewahrt, um am nächsten Morgen dem Óđinn als Siegesopfer dargebracht zu werden.

Verbreiteter als dieser nicht eben gut bezeugte Brauch scheint in den späteren heidnischen Zeiten die daraus entwickelte

[1]) Die Orkneyingasaga gehört zu den älteren und im ganzen zuverlässigen Sagas (F. J. Lit. 2, 653 ff.; Mogk II S. 817 ff.). Bei der hier zitierten Stelle ist allerdings in Erwägung zu ziehen, dass die weit älteren Strophen Torf-Einarrs über diese Begebenheit weder vom Blutadler noch von einem Óđinnopfer etwas berichten (B 28 A 32) und dass die Hkr. (I S. 141. 142) allerdings den Blutadler erwähnt, aber nichts von einem Óđinnopfer sagt.

Anschauung gewesen zu sein, dass man durch das Erschlagen der Gegner im Kampfe dem Óđinn ein Opfer darbringe.

Von einer anderen Form des Opfergelübdes erzählt der Styrbjarnar-Þáttr c. 2: „Eiríkr ging in den Tempel Óđinns und weihte sich ihm, um dafür den Sieg zu erhalten: er sagte, nach 10 Jahren wolle er sterben". Beruht diese Stelle wirklich auf alter Anschauung, so kam es mithin auch vor, dass man in Kriegsgefahr sich selbst dem Gott als Opfer anbot.

§ 38.

Nach Adam von Bremen opferten auch die Schweden bei drohender Kriegsgefahr dem Wodan (IV, 27); über die Form dieser Opfer wird nichts mitgeteilt. Dagegen berichtet die Hkr. (I S. 187) von einem in Norwegen bei den grossen Opferfeiern üblichen Brauche: „der Häuptling, der das Opferfest veranstaltete, sollte den Opferbecher und die Speisen segnen, und dann sollte man zuerst Óđinns Becher leeren — man trank ihn für Sieg und glückliche Regierung des Königs — und dann den Becher des Njörđr und Freyr für gute Ernte und Frieden". Man brachte also dem Óđinn Siegesopfer nicht nur unmittelbar vor oder nach der Schlacht, sondern auch bei den periodischen Opferfesten. Dass man ihm auch bei nicht skandinavischen Stämmen, so bei den Langobarden (Paulus Diaconus I, 7. 8) und den Angelsachsen (Chadwick S. 30) um Sieg geopfert hat, ist bekannt.

§ 39.

In einigen Fällen erfolgt das Gelübde, dem Óđinn die Seelen der gefallenen Feinde zu senden, nicht zu dem Zweck, um damit den Sieg zu erkaufen. Nach Saxo (IX, 446) liegt Sywardus, der Sohn des Ragnarr lođbrók, an schweren Wunden darnieder. Die Ärzte verzweifeln an seiner Herstellung. „Da sah man einen Mann von erstaunlicher Grösse an das Lager des Kranken herantreten. Er versprach diesem eine rasche Genesung, wenn er ihm die Seelen derer, die er fortan im Kampfe töten würde, überliefern wolle. Er verschwieg auch nicht seinen Namen, sondern nannte sich Rostarus (so heisst Óđinn auch bei Saxo III S. 127). Sywardus aber bedachte, dass er sich hier durch ein kleines Versprechen billig eine sehr grosse

Wohltat erkaufen könne, und ging daher eifrig auf das Gewünschte ein. Da beseitigte der Greis durch rasche Hilfe seiner Hände das furchtbare Leiden und liess die Wunde schnell vernarben". Hier erhält also Óđinn das Opfergelübde dafür, dass er den Sywardus von schwerem Leiden und dem Tode befreit. Die Erzählung gehört zwar ihrem literarischen Charakter nach in die Fornaldarsagaliteratur, stammt aber, da sie sich bei Saxo findet, immerhin aus verhältnismässig früher Zeit und ist durch ihr eigenartiges Motiv bemerkenswert.

Eine andre eigentümliche Erzählung, nach der Óđinn gegen Opfer einem Manne den Tod erspart, bietet die Yngs. (c. 25, Hkr. I S. 46 ff.). Aun von Upsalir ist schon 59 Jahre lang König gewesen. „Da veranstaltete er ein grosses Opferfest: er opferte um langes Leben für sich, weihte dem Óđinn seinen Sohn und opferte ihn. Darauf erhielt König Aun von Óđinn die Antwort, er dürfe noch 9 Jahre leben". Er wird dann durch Áli von Dänemark aus seinem Reiche vertrieben, kehrt aber nach dem Tode des Gegners wieder zurück und regiert nochmals 25 Jahre. „Da veranstaltete er ein grosses Opferfest und opferte ihm seinen zweiten Sohn; nun sagte ihm Óđinn, er könne so lange leben, als er ihm, dem Óđinn, alle 10 Jahre einen Sohn opfern würde, und er solle ein herađ im Lande nach der Zahl seiner Söhne nennen, die er dem Óđinn opferte. Nachdem Aun so 7 Söhne geopfert hatte, lebte er nochmals 10 Jahre; aber nun konnte er nicht mehr gehen: er wurde in einem Stuhle getragen. Darauf opferte er seinen achten Sohn und lebte wiederum 10 Jahre; und jetzt musste er im Bett liegen. Darauf opferte er seinen neunten Sohn und lebte nochmals 10 Jahre, und jetzt musste er aus dem Horne trinken wie ein kleines Kind. Nun hatte Aun noch einen Sohn übrig, und er wollte auch ihn opfern und dazu dem Óđinn Upsalir und die Provinzen, die in dessen Nähe liegen, geben, und er liess diese Gegend Tiundaland nennen. Aber die Schweden hinderten ihn, und es wurde nichts aus dem Opfer. Da starb König Aun". Der Erzählung folgen zwei Strophen des Yngt.: „Altersschwäche kam einst über Aun zu Upsalir, und der Lebensbegierige musste zum zweiten Male genährt werden wie ein kleines Kind. Und er führte den spitzen Teil des Hornes zum Munde, als er, der

Verderber seiner Söhne, liegend aus der Spitze des Hornes trank; der grauhaarige Schwedenkönig konnte das Horn nicht mehr heben“. Dass der Inhalt der Strophen sich mit dem, was die Prosa erzählt, im grossen deckt, ist klar: in beiden Fällen ist Aun „lebensbegierig“, bringt er seine Söhne um, wird er schliesslich kraftlos wie ein kleines Kind. Andrerseits kann die ausführliche Prosa nicht nur eine vom Verfasser der Yngs. ausgearbeitete Umschreibung der Verse sein. Sind diese ihre einzige Quelle, so lässt sich das Verhältnis nur so verstehen, dass um die allzu knappen Worte des Dichters sich mit der Zeit eine erklärende Sagentradition gebildet hat. Möglich ist aber auch die Annahme, dass die Prosa eine alte, noch lebendige Sage erzählt, die selbst einst dem Verfasser der Verse als Quelle gedient hat. Entscheidet man sich hierfür, so darf man annehmen, dass auch in den Versen zwischen der Lebensgier des Königs und der Vernichtung seiner Söhne ein ursächlicher Zusammenhang besteht, dass auch hier an eine Opferung der Söhne an Óđinn gedacht worden ist. Bei der ersteren Annahme dagegen kann für die Echtheit dieses Motives nur das angeführt werden, dass es der sagenbildenden Tradition, die es an die Verse anknüpfte, nicht anstössig erschienen ist.

Dass ein derartiges Motiv, Opfer an Óđinn um Verlängerung des Lebens, in nordischer Sage, zum mindesten in literarischer Tradition, vorhanden gewesen ist, geht aus den Fornaldarsögur hervor. Nach Saxo (VI, 276) hat Othinus seinen Schützling Starkađr „mit der Länge dreier Menschenleben beschenkt, damit er in jedem von diesen eine fluchwürdige Tat ausrichte. So beschloss er, für das Verbrechen (consequente flagitio) ihm die Lebenszeit zu verlängern“. Das Verbrechen, von dem hier gesprochen wird, ist die Opferung des Königs Vicarus, die Óđinn, wie vorher erzählt wird, von Starkađr wünscht. Der König wird mit seiner Flotte von einer Windstille zurückgehalten. Um wieder günstigen Wind zu erhalten, meint man die Götter durch ein Menschenopfer versöhnen zu müssen. Man lost, und das Los fällt auf den König. Ihn wollen natürlich die Leute nicht töten, und man beschliesst, nur zum Schein die Formen einer Opferhandlung vorzunehmen. Starkađr aber macht verräterischerweise Ernst daraus und tötet den König. Auch das

— vielleicht ältere — Gedicht Víkarsbalkr (Edd. min. S. XXXIII) erzählt (Str. 19), dass Starkađr, der den Víkarr hatte den Göttern weihen sollen, ihn mit dem Speere getötet habe. Und die mit dem Gedicht verbundene Prosa der Gautr. (c. 7) berichtet ausführlich, wie Óđinn in einer Versammlung der Asen seinem Schützling Starkađr eine Anzahl Glücksgaben verleiht, an erster Stelle die, dass er drei Generationen überleben solle, und wie er ihn dann auf dem Rückwege auffordert, diese Gaben nun auch zu verdienen, indem er den Víkarr zu Óđinn sendet.

Das Motiv des Menschenopfers an Óđinn für Verlängerung des Lebens hat, da es bei Saxo bezeugt ist, spätestens um a. 1200 der Starkađr-Geschichte angehört; ob es auch dem Verfasser des Víkarsbalkr bekannt war, geht aus seinen Versen nicht hervor. Dasselbe literarische Motiv deutet auch ein Vers in der Ketils saga hængs (c. 5, Fas. II; Edd. min. S. 83 Str. 6) an, in dem der ungläubige Ketill die Worte spricht: „Dem Óđinn habe ich niemals geopfert, und doch habe ich lange gelebt“.

§ 40.

Aus den angeführten Beispielen geht hervor, dass die nordische Sage und aus ihr schöpfend die Fornaldarsögur auch von Óđinnopfern zu erzählen wussten, die nicht mit seiner Eigenschaft als Schlachtengott zusammenhängen: ein tödlich Verwundeter gelobt ihm Opfer und wird dafür geheilt; ein vor dem Tode stehender Greis opfert ihm ein Menschenleben und befreit dadurch sich selbst vom Tode; langes Leben und besonders ein über menschliches Mass hinaus verlängertes Leben wird darum auf Opfer an Óđinn zurückgeführt. Im Hinblick auf den literarischen Charakter der Quellen, die diese Vorstellungen überliefern, kann man nicht eben sagen, dass es sich um sonderlich gute Zeugnisse handelt. Es müsste demnach hoch willkommen sein, wenn sich eine wirklich historische, nicht nur der Sage und der literarischen Tradition angehörige Nachricht über eine derartige, an Óđinn gerichtete Kulthandlung fände. An dieser Stelle lässt sich das, was die lappischen Quellen über Rota berichten, sehr wohl unter die Nachrichten über den Óđinnkult einordnen. Denn danach opfert man einer Gottheit, die offenbar von den Nordgermanen entlehnt ist, und

bei der verschiedene Züge eben auf Óđinn weisen, im Falle tödlicher Krankheitsgefahr und befreit so sein Leben.

§ 41.

Gleichsam eine Verschmelzung der beiden bisher erwähnten Arten des Óđinnopfers, der Weihe erschlagner Feinde um Sieg und des Opfers um Erhaltung und Verlängerung des Lebens, findet sich in dem Sagenmotiv, dass Óđinn einem Helden gegen ein Opfergelübde Unverwundbarkeit verleiht. So heisst es über Haraldus bei Saxo (VII, 361): „er hatte so hohe Gnade bei Óđinn gefunden, dass Eisen ihn nicht verletzen konnte . . . Aber die Gabe erheischte Lohn: er soll (dem Othinus) dafür die Seelen, die er mit dem Schwerte von den Körpern löste, versprochen haben“. So hat nach der Ketilssaga hængs c. 5 (Fas. II) Óđinn auch dem Framarr die Gabe verliehen, dass Eisen ihm nicht schadet, und ebenda (S. 137) wird erzählt, Óđinn habe das Schwert Ketills stumpf gemacht, als dieser mit Framarr kämpfte.

§ 42.

Wenig gesichert sind die Nachrichten, welche erzählen, dass man dem Óđinn bei Hungersnot Opfer gebracht habe. Als unter Óláfr trételgja in Vermaland eine Hungersnot ausbricht, geben die Schweden dem Könige die Schuld daran; sie griffen ihn an und „verbrannten ihn in seinem Hause. So gaben sie ihn dem Óđinn und opferten ihn, um wieder gute Jahreserträge zu erhalten“ (Yngs. c. 43 Hkr. I S. 75 ff.). Die hierzu zitierte Strophe des Yngt. berichtet nur, dass Óláfr verbrannt worden sei [1]). Ob die Worte der Prosa auf einer alten Quelle (einer verlorenen Strophe?) beruhen, lässt sich nicht entscheiden. Als literarisches Motiv findet sich ein Óđinnopfer bei Hungersnot jedenfalls auch in der Herv. (c. 11. 12, Fas. I). Hier soll der Sohn des Heiđrekr geopfert werden, damit die Hungersnot ein Ende findet. Heiđrekr beschliesst aber statt dessen den König Haraldr mit seinem Sohne Hálfdan und seinem ganzen

[1]) Nach der Erklärung von Brím (Ark. XI S. 14. 15), der sich Finnur Jónsson (Hkr. IV S. 21) anschliesst, ist dabei nicht an eine Leichenverbrennung, sondern an eine indebrænding, eine Verbrennung des Feindes in seinem Hause, zu denken.

Heere dem Óđinn zu opfern; er greift sie daher an und tötet sie. „Er liess den stalli, worauf die Götterbilder standen, mit dem Blute des Königs Haraldr und Hálfdans bestreichen und überwies dem Óđinn an Stelle seines Sohnes Angantýr alle hierbei Gefallenen als Opfer um ein besseres Jahr“ [1]). Es lässt sich nicht ohne weiteres leugnen, dass sagenhafte Erinnerungen an einen wirklichen Opferbrauch hier in Betracht kommen können.

§ 43.

Ebenso unbestimmt muss das Urteil über ein andres Óđinnopfer lauten, von dem die Gautr. (c. 1. 2) berichtet. In einem gautischen Bauerngeschlecht besteht die Sitte, dass die Eltern, um dem Geschlecht dadurch weiterhin Glück und Wohlstand zu sichern, sich im Alter von einer Klippe hinunterstürzen: „so sterben dort unsere Eltern ohne alle Krankheit und fahren zu Óđinn“ (S. 5). Die Anschauung, dass man durch diese Selbstopferung zu Óđinn komme, die weiterhin noch zweimal (S. 6. 7) ausdrücklich ausgesprochen wird, deutet darauf hin, dass ein Óđinnopfer gemeint sei.

Man wird aber gut tun, weder an diese noch an die im vorigen Paragraphen zitierten Stellen irgendwelche Schlüsse betreffs des Kultes und der Gestalt Óđinns anzuknüpfen.

§ 44.

Endlich könnte man aus der oben angeführten Geschichte von Starkađr und Víkarr den Schluss ziehen, dass man dem Óđinn um günstigen Wind geopfert habe. Nach der Gautr. befragt man, als die Flotte durch widrige Windstille zurückgehalten wird, das Orakel, wie dem abzuhelfen sei, und erhält den Bescheid, dass Óđinn einen Mann als Opfer wünscht. Diese Nachricht könnte man mit der Angabe eines späten Eddaliedes, der Hyndl. (3, 8) zusammenstellen: „(Óđinn) gibt den Männern günstige Fahrwinde“. Recht bedenklich aber ist, dass in dem bedeutend älteren Bericht bei Saxo nur steht: „man meinte,

[1]) Der Wert dieses Zeugnisses wird dadurch verringert, dass es hier im Kampf Erschlagne sind, die geopfert werden. Der Sagaschreiber kann also auch den Namen Óđinns bloss mit Rücksicht hierauf eingeführt haben.

dass die Götter durch Menschenblut besänftigt werden müssten". Wenn nachher Starkaðr tatsächlich den Víkarr dem Óðinn opfert, so geschieht dies auf Óðinns Wunsch und im eignen Interesse des Starkaðr, aber nicht mit Willen der Flottenmannschaft, die günstigen Wind verlangt.

§ 45.

Nachdem die verschiednen Anlässe besprochen sind, bei denen man nach Angabe der Quellen dem Óðinn zu opfern pflegte, ist noch auf die Art und Form der Opfer einzugehen.

Geopfert werden, soweit Nachrichten vorliegen, nur Menschen: um sein Leben zu erhalten oder zu verlängern, opfert man Menschen (§ 39), nach der Schlacht opfert man Kriegsgefangne (S. 83), vor der Schlacht weiht man die Feinde (S. 82 ff.) oder sich selbst (S. 84) dem Óðinn und sieht dann die Erschlagenen als ein ihm dargebrachtes Opfer an (S. 82).

Ob das Ritzen des Blutadlers (S. 83) eine gebräuchliche Art war, dem Óðinn Gefangene zu opfern, lässt sich nicht entscheiden. Die Sitte wird auch an Stellen erwähnt, wo von einem Óðinnopfer nicht die Rede ist (vgl. Reg. 26; Flat. I S. 531 O. Tr. c. 418; Ragnars saga loðbrókar c. 17 Samf. XXXVI).

§ 46.

Häufiger wird die Sitte des Hängens in Verbindung mit Óðinn genannt. Über die Opferung des Víkarr, die Starkaðr anordnet und dann selbst ausführt, wird bei Saxo (VI, 276. 277) folgendes berichtet: „Tunc Starcatherus facto ex viminibus laqueo regem implicuit, pœnæ speciem dumtaxat exiguo temporis momento daturum. Sed nodi rigor, suum jus exequens, supremum pendentis halitum rapuit. Cui Starcatherus adhuc palpitanti ferro spiritus reliquias evulsit, cumque remedium afferre deberet, perfidiam detexit. Neque enim illa mihi recensenda videtur opinio, quæ viminum mollitiem subitis solidatam complexibus, ferrei morem laquei peregisse commemorat". Hier haben offenbar dem Verfasser zwei Versionen vorgelegen: gemeinsam ist beiden, dass Starkaðr nur zum Schein die Prozedur des Hängens darstellen will; er nimmt daher einen Strick aus Weidenruten, der nicht stark genug ist, um einen Menschen damit zu erhängen. So-

weit hat er offenbar die Handlung mit dem Könige und dessen Leuten verabredet. Da es aber in seinem persönlichen Interesse liegt (§ 39), dass Víkarr tatsächlich getötet wird, so hat die Sage zu erklären, wie dies trotz der ungefährlichen Vorrichtungen geschehen ist. Sie berichtet also nach der einen Fassung, dass Starkaðr den König nun gegen alle Verabredung mit dem Schwerte erstochen habe; nach der andern, die Saxo weniger wahrscheinlich vorkam, dass das Weidenband wie eine Drahtschlinge gewirkt und den König erdrosselt habe. Der Víkarsbalkr scheint die erste Fassung vorauszusetzen.

Die jüngere Schilderung in der Gautr. (c. 7) lautet folgendermassen: „Sie kamen dahin überein, dass sie die Opferhandlung zum Schein ausführen wollten, und Starkaðr entwarf den Plan dazu. Da stand eine Kiefer in der Nähe und ein hoher Stumpf bei ihr. Ein dünner Zweig der Kiefer hing von der Krone aus tief herunter. Die Dienstleute bereiteten gerade das Essen: es war ein Kalb geschlachtet und aufgeschnitten worden. Starkaðr liess sich die Kalbsdärme geben; dann stieg er auf den Stumpf, bog den dünnen Zweig herunter und knüpfte die Kalbsdärme daran. Dann sprach er zu dem Könige: ‚Nun ist hier der Galgen für dich bereit, König, und er wird dir nicht allzu gefährlich erscheinen . . .' Darauf stieg der König auf den Stumpf, und Starkaðr legte ihm die Schlinge um den Hals und stieg selbst herunter. Dann stach er mit dem Rohrstengel (den er in der Nacht vorher von Óðinn dazu erhalten hatte) nach dem Könige und sprach: ‚Jetzt gebe ich dich dem Óðinn'. Nun liess er den Zweig los: der Rohrstengel ward zum Speer und durchbohrte den König, der Stumpf unter seinen Füssen fiel um, die Kalbsdärme wurden zu einer starken Schlinge, und der Zweig schnellte empor und hob den König hinauf in das Gezweig. So starb er". Hier sind die beiden Motive, die nach Saxo verschiednen Versionen der Sage angehören, vereinigt: Starkaðr ersticht den König, und gleichzeitig verwandelt sich die ungefährliche Schlinge aus Kalbsdärmen in einen festen Strick. Die Waffe des Starkaðr, ein zum Speere werdender Rohrstengel, findet sich auch in andern Óðinngeschichten der späten Sagaliteratur (Styrbjarnar Þáttr c. 2; Örv. Fas. c. 19).

Chadwick sieht in dem Opfer, wie es die Gautr. schildert,

als eine Kombination von Erhängen und Erstechen mit dem Speere, eine Hauptform des Óđinnopfers (S. 14 ff.) und verfolgt die Nachrichten über die kombinierte Opferhandlung (S. 43. 37) sowie über deren Elemente, das Erstechen mit dem Speere (S. 13. 15. 32 ff.) und das Erhängen (S. 16 ff.; S. 36 ff.) sowohl bei den Skandinaviern als bei andern germanischen Völkern. Ich glaube nicht, dass man auf diesem Wege Aufklärung über die Art und Verbreitung des Óđinnkultes findet. Denn die hier besprochene Erzählung berichtet gar nicht von einer üblichen Opferhandlung, in der zwei Arten der Tötung kombiniert wären. Es soll vielmehr die Handlung des Hängens zum Schein ausgeführt werden. Und Starkađr handelt gegen alle Verabredung, wenn er dabei den König ersticht. Und auch dies tut er nur nach einer Fassung der Sage, in der anderen ist von Erstechen gar keine Rede. Auch der Speer, auf dessen Verwendung Chadwick so grosses Gewicht legt, ist nicht einmal in der ersten Fassung vollkommen sicher bezeugt, da zwar der Víkarsbalkr von einem Speere, Saxo aber vom Schwerte spricht. Und die Erzählung der Gautr. endlich, auf die Chadwick sich in erster Linie stützt, kann nicht als ein alter Bericht von der Kombination zweier Opferhandlungen, sondern nur als eine junge Kombination zweier Sagenvarianten angesehen werden.

Mithin kann die Erzählung von der Opferung des Víkarr nicht geeignet sein, zur Erklärung der schwierigen Stelle in den Höv. (Str. 138) herangezogen zu werden, wo Óđinn spricht: „Ich weiss, wie ich am windigen Baume hing, 9 Nächte lang, mit dem Speere verwundet und dem Óđinn geweiht, ich selber mir selbst“.

§ 47.

Die Zeugnisse aus heidnischer Zeit, Umschreibungen heidnischer Skalden, in denen Óđinn zum Hängen und zum Galgen in Beziehung gesetzt erscheint, teilen sich in zwei Gruppen: nach der einen ist Óđinn der Herr des Galgens: galga valdr (Helgi trausti B 94 A 99) und der Gott der Gehängten: Hangatýr[1]) (Víga-Glúmr Str. 10, 2 B 114 A 119); nach der andern Gruppe ist er selbst der Gehängte: er wird bezeichnet als die Last des

[1]) Vgl. hierzu hanga guđ Sn. E. I S. 84; hanga dróttinn Hkr. I S. 18.

Galgens: galga farmr (Hál. 1, 7 B 60 A 68) und als der Gehängte: Hangi: die Brünne heisst daher Hanga hrynserkr (Tindr, Drape om Hakon 1, 5. 6 B 136 A 145) d. i. serkr Hanga hryns Kampfkleid (über hanga hryn s. unten § 52); desgleichen begegnet Hangi wie andre Namen Óđinns in Bezeichnungen des Raben (valr hanga Falke des Hangi: hangrvalr hanga, Hásteinn Hrómundarson Str. 5, 7 B 92 A 98; nach Egilssons Conjektur auch bei Tindr, Drape om Hakon 7, 3 B 137 A 146, vgl. Aarb. 1886 S. 340; gagl hanga Gans des Hangi: Hallfrøđr, Hákonardrápa 2, 2. 3 B 147 A 155).

Ausdrücke wie „Der Gott der Gehängten“ oder „Der Herr des Galgens“ lassen sich wohl am ungezwungensten so deuten, dass diesem Gott eben die Gehängten geweiht waren, dass ihm Menschenopfer durch Hängen gebracht wurden. Da man dem Óđinn Kriegsgefangne opferte und das Hängen Gefangner verschiedentlich bezeugt ist (Chadwick S. 16 ff.), so bringen die angeführten Skaldenstellen nur eine Bestätigung dessen, was zu erwarten ist. Es fragt sich nun aber, wie die andern Stellen zu verstehen sind, nach denen Óđinn selbst als der Gehängte erscheint. Die einfachste Erklärung ergibt sich, wenn man annimmt, dass derartige Ausdrücke innerhalb der Skaldensprache selbst ihren Ursprung haben[1]).

Der Rabe ist ja — neben Adler und Wolf — in der Skaldendichtung der typische Leichenverzehrer, der bei Schlachtschilderungen nicht fehlen darf. Ein beliebiger Vogelname, zusammengesetzt mit einem Wort für Leiche, kann daher als Bezeichnung des Raben verwendet werden, z. B. nágagl Leichengans (Máhl. 10, 1 B 107 A 113). Statt des allgemeinen Begriffes „Leiche“ setzt man aber gern einen spezielleren ein, z. B. „durch Erhängen Gestorbner“: so wird also etwa hanga gagl, oder wenn man einen andern Vogelnamen wählt, hanga valr zur Umschreibung für „Rabe“. Ein solcher Ausdruck aber konnte formell als gleichwertig empfunden werden mit anderen Umschreibungen wie svanr Farmatýs, svanr Jalfađs, gaukr Gauts,

[1]) Eine Andeutung in gleicher Richtung macht Chadwick (S. 81), der jedoch sonst eine andre Auffassung des Verhältnisses vertritt.

in denen der Rabe als Vogel Óđinns bezeichnet wird (vgl. § 52), und man konnte mithin Hanga als Genetiv eines der zahlreichen Namen Óđinns auffassen und das Wort in dieser Bedeutung weiter verwenden (vgl. Hanga hryn). So ward Hangi zum Namen Óđinns, ohne dass dabei irgendwie von einer mythischen Vorstellung die Rede wäre.

Noch andre Wege führen zum selben Ergebnis. Sowohl der isländischen Prosasprache wie der alten Skaldendichtung (Yngt. 10, 9–11 B 9 A 9; Hál. 6, 1 ff. B 61 A 69) ist der Ausdruck geläufig, dass der Erhängte den Galgen reite, der Galgen also das Pferd des Erhängten sei. Statt des Wortes Pferd aber setzt man gern einen einzelnen Pferdenamen ein, z. B. Sleipnir (Yngt. 9, 7. 8 B 8 A 9; Húsdr. 11, 2 B 129 A 138). So kann Sleipnir zur Bezeichnung des Galgens werden (hábrjóstr hörva Sleipnir das hochbrüstige Strickross, Yngt. 14, 5. 6 B 9 A 10). Da aber Óđinn der Reiter des Sleipnir ist, so kann man auf diesem Wege auch dazu gelangen, ihn als einen Reiter des Galgens, als einen Erhängten zu bezeichnen (galga farmr, Hangi). Endlich eröffnet die Bezeichnung des Galgens als Pferd noch eine weitere Möglichkeit. Der Galgen heisst nämlich nicht nur das Pferd des Erhängten, sondern er kann auch als das Pferd dessen, der einen andern hängen lässt, bezeichnet werden: so nennt ihn Eyvindr (Hál. 6, 5 B 61 A 69): Sigars jór Sigarrs Pferd; Sigarr aber ist derjenige, der den Hagbarđr hängen lässt (Saxo VII S. 338 ff.). So wäre eine Bezeichnung des Galgens als Óđinns Pferd denkbar in dem Sinne von „das Pferd dessen, für den Menschen (als Opfer) gehängt werden“, und von hier aus könnte wiederum der Brauch erwachsen sein, Óđinn als Reiter des Galgens zu bezeichnen.

All das sind Möglichkeiten, die bei dem Charakter der Skaldensprache und ihrer Umschreibungen sehr nahe liegend sind. Es wird mithin ratsam sein, von einer rein mythischen Erklärung des „gehängten Óđinn“ abzusehen. Dagegen ist es, wie gesagt, wahrscheinlich, dass Menschenopfer dem Óđinn durch Erhängen gebracht wurden.

§ 48.

Über die Stätten, an denen Óđinn verehrt wurde, berichten die Quellen wenig. Bemerkenswert ist, dass unter den isländischen Tempeln keiner dem Óđinn geweiht ist (Beitr. 35, 96).

Unter den Götterbildern im Haupttempel zu Upsala stand neben Þórr und Fricco auch Óđinn: „man stellt ihn bewaffnet dar, wie bei uns den Mars“ (Adam von Bremen IV, 26). Wertlos ist neben dieser Angabe wohl die Erwähnung eines besonderen Óđinntempels zu Upsala im Styrbjarnar Þáttr. c. 2. Wertlos ist ferner das Zeugnis der Sturlaugssaga starfsama (c. 17 Fas. III) über einen Tempel in dem sagenhaften Bjarmaland, der angeblich dem Óđinn, der Frigg und der Freyja geweiht war, und in dem die Bilder des Þórr und des Óđinn standen (c. 18).

Abgesehen von den Tempeln sind in den Quellen noch eine gewisse Art andrer Heiligtümer Óđinns mit Bestimmtheit angedeutet. In einer ags. Predigt des Aelfric vom Ende des 10. Jahrhunderts, die in einer Sammlung von Homilien des Wulfstan bewahrt ist (A. Napier, Wulfstan, Berlin 1883, I S. 104 ff.; vgl. Brandel, Grundr. II S. 1103. 1111) findet sich folgende Partie: „Ein Mann hiess im Leben Mercurius. Er war ein grosser Betrüger und doch voll kluger Beredsamkeit, falsch in Taten und Anschlägen. Ihn machten die Heiden auch zu einem ihrer grossen Götter und opferten ihm, vom Teufel belehrt, häufig an Kreuzwegen und brachten auf hohen Bergen oft verschiedenartige Opfer dar, ihm zu Ehren. Der Kult dieses Abgottes war in jener Zeit unter allen Heiden bekannt, und er heisst auf dänisch mit anderem Namen Ođon“.

Aelfric weiss sowohl in der antiken als in der nordischen Mythologie Bescheid, wie seine Ausführungen über Saturnus, Jovis, Juno, Minerva, Venus (S. 106) und die Auseinandersetzung über das Verhältnis des Þor zu Ođon einerseits, des Jovis zu Mercurius und Saturnus andrerseits (S. 107) zeigen. Es können daher seine Angaben über den Kult des Mercurius-Ođon sowohl auf antiken Kult wie auf Opferbräuche der heidnischen Nordgermanen in England sich beziehen. Nun liegt es ja bei Erwähnung der Kreuzwege ohne weiteres nahe, an den antiken

Mercurius zu denken (vgl. Eitrem, Hermes und die Toten S. 10 ff.), zumal der Kult an Kreuzwegen vielleicht überhaupt von Haus aus nur antik, nicht germanisch war (Mogk III S. 259). Dagegen erinnert das Opfern auf hohen Bergen nicht ohne weiteres an Mercurius, während, wie oben erwähnt, bei den Skandinaviern gerade der Bergkult eine uralte und weit verbreitete Form des Kultes war. Somit ist es das Natürlichste, den zweiten Teil in der Angabe Aelfrics auf den Kult des Ođon zu beziehen, den die nordischen Wikinger mit nach Britannien gebracht hatten. Es ergibt sich also hieraus, dass Opfer auf hohen Bergen für den damaligen Óđinnkult charakteristisch gewesen sind.

Hierzu stimmt, dass auch in nordischen Quellen Óđinn in eine besondre Beziehung zum Berge gesetzt wird. In Akv. 32, 3 wird unter den Dingen, auf die Atli dem Gunnarr heilige Eide abgelegt hat, genannt: Sigtýs berg „Óđinns Berg“. Der Ausdruck ist um so mehr bemerkenswert, als er weder auf Wendungen der Skaldensprache noch auf eine Episode der Götterdichtung zurückgehen kann. Es ist daher anzunehmen, dass es sich hier wirklich um eine alte, aus heidnischer Zeit stammende Formel handelt.

Bedeutsam ist ferner, dass in einer Strophe der Reg. (18, 3) Óđinn sich karl af berge „der Mann vom Berge“ nennt. Die voranstehende Prosa berichtet: „(Sigurd und seine Flotte) gerieten in einen schweren Sturm, und wie sie an einem Vorgebirge kreuzten, stand ein Mann auf dem Berge und rief . . .“ (vgl. Völs. c. 17; Norn. c. 6). Ob diese Schilderung der Situation alt oder nur aus den erhaltnen Strophen erschlossen ist, lässt sich nicht entscheiden. Was für den hier erstrebten Zweck aus der Stelle sich mit Bestimmtheit gewinnen lässt, ist daher nur die Bezeichnung karl af berge für Óđinn.

Unter den in der Sn. E. aufgezählten Namen Óđinns findet sich auch fjallgeiguđr [1]) (II, 472 u. 555). Da an derselben Stelle auch blosses geiguđr (Schädiger) als Name Óđinns genannt wird, so ist der Name wohl am besten als Berg = Óđinn auf-

[1]) Der in den mythologischen Handbüchern aufgeführte Beiname Óđinns „fjallgautr“ existiert meines Wissens nicht.

zufassen. Wenigstens würde eine wörtliche Übersetzung des gesamten Namens (Berg-Schädiger) unverständlich bleiben.

Mogk hat die Ansicht ausgesprochen, dass die Valhöll der altnordischen Dichtung ursprünglich nichts andres sei als der Totenberg, in den nach dem Volksglauben die Toten eingehen (Mogk III S. 258. 337), und führt als Beweis dafür an, dass nach Rietz (S. 789) Berge in Schweden den Namen Valhall führen. Valhöll als Bergname findet sich auch auf Island (Beitr. 35, 22). Es hat viel Ansprechendes, die Vorstellung von dem Totenreich Valhöll, die allerdings in den altnordischen Quellen aus heidnischer Zeit bereits auf einem andern Stadium der Entwicklung erscheint, anknüpfen zu können an die Vorstellung vom Fortleben der Toten im Berge, da diese ja, wie oben (Kap. 1) gezeigt wurde, bei den Nordländern nicht nur, wie wohl bei allen Völkern, gelegentlich auftaucht, sondern offenbar eins der wichtigsten Hauptstücke altskandinavischer Religion gebildet hat. Die Nachricht, dass Óđinn von den Wikingern auf Bergen verehrt wurde, seine Bezeichnung als karl af bergi und fjallgeiguđr, und die Nennung von Óđinns Berg in einer alten Eidesformel sprechen durchaus für diese Annahme [1]). Schliesslich liegen auch die Schilderungen heidnischer Skalden, nach denen Gefallene in Óđinns Saal gastlich aufgenommen werden (§ 51) und ihren Platz im Hochsitz erhalten (Kormákr laus. 61, 5–7 B 84 A 90), noch nicht allzu fern ab von der isländischen Volkssage, nach der Þorsteinn im Totenberg seines Geschlechtes mit Jubel und Hörnerschall empfangen und auf den Hochsitz seinem Vater gegenüber gewiesen wird (oben S. 18).

Als Herrscher eines unterirdischen Reiches erscheint Óđinn auch in der Egils saga ok Ásmundar (c. 13, Fas. III), nach der die Riesin Arinnefja in die Unterwelt geht, um dort einen Wundermantel (Óđinns Mantel? vgl. die Bemerkung: sem eigi

[1]) Ich glaube nicht, dass man mit Mogk (III S. 337) u. a. in Yngs. c. 12 (Hkr. I S. 26) eine alte Sage sehen darf, nach der König Sveigđir durch Eingehen in einen Felsen zu Óđinn gelangt sei. Die Prosa dieses Kapitels sieht nicht so aus, als ob ihr eine andre Quelle zugrunde läge als die daselbst zitierte Strophe des Yngt. Nach dieser aber ist nur von einem Zwerge als Wächter und Riesen als Bewohnern des Steins die Rede.

mætti í eldi brenna mit der Rahmenerzählung der Grimn.) zu holen: sie trifft dort einen einäugigen „Herrn der Finsternis“, der ihrer Meinung nach Óđinn gewesen sein muss. Allerdings muss man sich hüten, in der prahlerischen, alle Schranken der alten mythologischen Vorstellungen überspringenden Erzählung der Riesin ohne weiteres echtes mythisches Material finden zu wollen.

---

5. Kapitel

Óđinn in den altnordischen Quellen aus heidnischer Zeit.

§ 49.

Wenn im folgenden ein Bild von der Gestalt Óđinns, so wie sie in den Quellen der letzten heidnischen Jahrhunderte erscheint, entworfen wird, so soll dabei die eddische Dichtung möglichst wenig herbeigezogen werden. Denn einmal ist das Alter der verschiednen Eddalieder noch nicht in einer allgemein anerkannten Art festgelegt (die Frage nach der Chronologie ist ja in neuester Zeit wieder durch Neckels Beiträge zur Eddaforschung, Dortmund 1908, in Fluss gekommen). Andrerseits enthalten die mythischen Eddalieder zum grossen Teil eine ausgebildete „Götterdichtung“, Erzählungen über die Beziehungen einzelner Götter untereinander und zu mythischen Wesen andrer Art, aus denen über ihr Wesen als Gottheiten und über ihre Beziehungen zu ihren menschlichen Verehrern, also über ihre eigentliche religiöse Bedeutung, wenig hervorgeht. Inwieweit in diesen Götterdichtungen die einzelnen Verfasser mit überkommenen mythischen Sagen- und Märchenmotiven mehr oder weniger willkürlich geschaltet haben, bleibt noch zu untersuchen. Soviel dürfte aber wohl im allgemeinen anerkannt sein, dass man die Erzählungen der Eddalieder nicht mehr kurzerhand als „Mythen“ auffassen und in solchem Sinne deuten darf. Noch weniger als die Edda sollen die mythologischen Schriften des Snorri Sturluson benutzt werden. Denn was er

gibt, ist eine systematisch ausgearbeitete Mythologie, zum grössten Teil auf Quellen beruhend, die noch vorhanden sind.

Der folgenden Darstellung werden die mythologischen Angaben der Skalden zugrunde gelegt, die noch in heidnischer Zeit gedichtet haben. Es handelt sich dabei hauptsächlich um eine Anzahl von Umschreibungen, die vermittelst mythologischer Begriffe gebildet sind, und um andre mehr beiläufig gebrauchte mythologische Ausdrücke, während eine eigentliche Götterdichtung nur in einigen wenigen Liedern vorkommt. Dass diese Skaldenmythologie in der Hauptsache eine Schöpfung des norwegischen Heidentums ist, geht daraus hervor, dass sie bereits in den Gedichten der ältesten norwegischen Skalden voll entwickelt erscheint, die zu einer Zeit dichteten, für welche eine starke Beeinflussung der Nordgermanen durch die christlichen Kulturen des Westens noch nicht anzunehmen ist (Finnur Jónsson, Ark. IX S. 1 ff.)[1]).

Die Aufgabe, das in der Skaldendichtung enthaltne mythologische Material zusammenzustellen, ist nunmehr bedeutend erleichtert dadurch, dass die Skaldenwerke des 9. und 10. Jahrhunderts in der trefflichen Ausgabe von Finnur Jónsson vorliegen.

§ 50.

Es wurden oben (§ 36) bereits die Skaldenstellen angeführt, nach denen die im Kampfe Erschlagenen als ein dem Óđinn geweihtes Opfer erscheinen. Entsprechend wird nun Óđinn selbst als der angesehen, der die fallenden Krieger sich erwählt, zu sich nimmt: hlaut Óđinn val: Óđinn erhielt die Erschlagnen (Vell. 32,$_{4}$ B 123 A 130); Hroptr náđi val nýjum: Óđinn erhielt neue Erschlagne (Tindr, Drape om Hakon 9,$_{1.2}$ B 138 A 147); Þundr kaus Þremja skyndi: Óđinn erwählte den Krieger (Kveldulfr laus. B 26 A 29). Er späht selbst nach diesem seinem Opfer aus: Viđrir sá hvar valr of lá: Óđinn sah, wo die Erschlagnen lagen (Höf. 3,$_{7.8}$ B 31 A 36). Mit eignen Händen

[1]) Der Beweis für die Unechtheit der ältesten Skaldengedichte, der allein die oben erwähnten Ausführungen von Finnur Jónsson widerlegen könnte, ist seither noch nicht erbracht worden. Über das Yngt. vgl. Excurs IV.

holt er sich die Krieger: uns hergauts hendr of tœki: bis ihn die Hände des Kriegsgottes dahinnehmen (Sonat. 11, 7. 8 B 35 A 41). Dabei wird direkt der Vorstellung Ausdruck gegeben, dass Óðinn selbst bewaffnet mitkämpft. In den alten Bjarkamál, die Saxo (II S. 106. 107) bewahrt hat, sagt Biarco in der Schlacht von dem „waffengewaltigen", dem „Kriegsgott" Óðinn: „Wenn ich jetzt den furchtbaren Gatten der Frigg zu sehen bekomme, so soll er, so gut er auch durch den weissen Schild gedeckt sei und sein hohes Ross zu lenken wisse, gewiss nicht heil von Lejre fortkommen". Auf Óðinns persönliche Teilnahme an der Schlacht mag auch der Ausdruck einer andern alten Strophe gehen: Óðinn vil kjósa vægi val: Óðinn will mit dem Schwerte sich Gefallne zum Opfer erkiesen (Finngálkn B 176 A 187) [1].

§ 51.

Diese seine Opfer gelangen zu ihm: fara með Óðni: fahren zu Óðinn (Eyvindr, Hák. 1, 5 B 57 A 64) oder (eiga) vega til Valhallar: haben ihre Wege nach Valhöll (ebenda 9, 6. 7. B 58 A 66). Sie werden gastlich bei ihm aufgenommen: myndak skjótt dreka öl at Óðins i öndvegi „ich hätte rasch dazu kommen können, bei Óðinn im Hochsitz Bier zu trinken", sagt Kormákr in der Schilderung eines gefährlichen Ringkampfes (laus. 61, 5–7 B 84 A 90).

Die Halle, in der die Gefallnen dann weilen, heisst Valhöll (Eirm. 1, 3 B 164 A 174; Hák 1, 6. 9, 7 B 57. 58 A 64. 66), der Ort, wo sie liegt, Óðins salir (Eirm. 3, 6. 4, 6 B 165 A 175). Als Dach dienen der Halle (oder mehreren Gebäuden) Schilde, der Schild heisst daher: Sváfnis salnæfrar: Óðinns Saalbedeckung (næfrar eigentlich Birkenrinde, die man als Unterlage der Dachbedeckung benutzt; Þorbjörn Haraldskvæði 11, 3 B 23 A 26), Svölnis salpenningr: die Münze von Óðinns Saal (Bragi Ragn. 12, 1. 2 B 3 A 3), sól Njóts ranna: die Sonne der Häuser

[1] Ein spätes Zeugnis für dieselbe Vorstellung bietet die Egils saga ok Ásmundar (c. 17, Fas. III), nach der Óðinn selbst mit seinem Speere den Ásmundr ersticht.

Für das Alter des Glaubens, dass der germanische Kampfgott selbst in der Schlacht auftritt, kann Tacitus Germ. c. 7 zeugen: deo imperante quem adesse bellantibus credunt.

Óðinns (Eyvindr laus. 4, 5–8 B 63 A 72), Sunna Gauts Þekju: die Sonne von Óðinns Dach (Máhl. 17, 5. 8. B 109 A 115). In der Halle bei Óðinn weilen die einherjar (Eirm. 1, 5 B 164, A 174; Hák. 16, 1 B 59 A 67). Die valkyrjur bringen Wein, wenn ein Fürst nach der Halle kommt: valkyrjur vín bera (Eirm. 1, 9 a. a. O.). Sie sind im Gefolge des Óðinn, als er zum Scheiterhaufen seines Sohnes Baldr reitet (Húsdr. 9, 2 B 129 A 138). Als Valþögnis Vör: Óðinns Göttin wird die valkyrja bezeichnet bei Víga-Glúmr (8, 5. 6. B 114 A 119).

In zwei Skaldendichtungen wird die Aufnahme eines Helden in Valhöll ausführlich beschrieben. Die Eirm., bald nach dem Fall des Königs Eiríkr auf Wunsch seiner Gattin von einem Norweger verfasst (ungefähr a. 950; vgl. Fgrsk. c. 7; B 164 ff. A 174 ff.), schildern, wie Óðinn geträumt hat, er sei früh aufgestanden, habe den einherjar befohlen, Valhöll festlich herzurichten, und den valkyrjur, Wein zu bringen, als wenn ein Fürst erwartet würde. Er ist daher froh in der Erwartung dass stolze Helden zu ihm kommen werden, und fragt, da sich ein gewaltiges Dröhnen erhebt, den Bragi, wer wohl da komme. Bragi meint, es dröhne, als ob Baldr zurückkäme. Óðinn aber weist seine Bemerkung zurück: er weiss, dass Eiríkr auf dem Wege zu ihm ist, und gebietet nun dem Sigmundr und Sinfjötli, den Helden zu empfangen. Auf Bragis Frage, weshalb er gerade den Eiríkr erwarte, meint Óðinn, weil dieser sich vor allen als ein gewaltiger Kriegsmann gezeigt habe. Und wie Bragi weiter fragt, warum er ihm denn diesmal den Sieg verweigert habe, erwidert Óðinn: „Ungewiss ist es zu wissen; der graue Wolf schaut aus nach dem Sitze der Götter". Nunmehr begrüsst Sigmundr den Ankommenden und fragt ihn, wer in seinem Gefolge ist. „Fünf Könige", erwidert Eiríkr (sie sind genannt Hkr. I S. 172).

Die Bemerkung, dass Óðinn den Eiríkr zu sich genommen habe, weil der Wolf nach dem Sitze der Götter ausschaue, hängt zusammen mit der Anschauung, dass Óðinn einen Wolf zu bekämpfen habe (Grimn. 23, 4; Vsp. 53, 2): er heisst daher ulfs bági: der Gegner des Wolfes (Sonat. 24, 2 B 37 A 43). Dieser Feind Óðinns (Tveggja bági) hat die Hel zur nahen Verwandten (ebenda 25, 2. 3).

In Anlehnung an die Eirm. schildert Eyvindr in den Hák. (B 57 ff. A 64 ff.) den Tod des Königs Hákon (a. 961) und seine Ankunft in Valhöll. Óđinn sendet die valkyrjur Göndul und Skögul aus, um einen König als Gast nach Valhöll zu laden. Sie finden den König Hákon, bereit zur Schlacht, und wohnen sodann dessen Kampfe bei. Hákon hört die valkyrjur davon sprechen, dass er und die Seinen zu den Göttern geladen sind, und fragt, warum der Kampf dieses Ende finden solle. Sie erwidern, sie hätten ja ihm den Sieg zuerteilt, und eilen fort zu Óđinn, um die Ankunft des Königs zu melden. Óđinn sendet Bragi und Hermóđr aus, um den Fürsten zu empfangen. Hákon fürchtet, dass Óđinn ihm nicht wohl gesinnt sein möchte (da er getauft war, Hkr. I S. 159, versucht hatte, das Christentum in Norwegen einzuführen, und als dies nicht glückte, sich den heidnischen Opfersitten nur widerwillig gefügt hatte, Hkr. I S. 188 ff.); Bragi aber versichert ihn der Gunst der einherjar: er habe ja acht Brüder unter ihnen (von seinen Brüdern sind vor ihm im Kampfe gefallen: Guthormr, Hálfdan hvíti, Þorgísl: Hkr. I S. 149; Björn ebd. S. 152; Óláfr, Sigrøđr S. 163; Eiríkr S. 172; und dem Hálfdan háleggr ist der Blutadler geritzt worden, oben § 37). Hákon behält gleichwohl vorsichtig seine Rüstung. Alle Götter heissen ihn nunmehr willkommen.

§ 52.

Der Gott, der die Gefallnen bei sich aufnimmt und den man sich mitunter selbst am Kampfe teilnehmend dachte, ist dadurch in engste Beziehung zum Kampfe und allen damit verbundnen Begriffen gerückt. Die Skaldensprache verwendet daher häufig seinen Namen in Umschreibungen derartiger Begriffe.

Die Kriegerschar heisst Óđins eiki: Óđinns Eichwald (Höf. 8, 7 B 32 A 37). Der Kampf ist Óđinns Tätigkeit: Gauts bragđ (Hrómundr halti 1, 8 B 90 A 96); Óđinns Versammlung: Fjölnis Þing (Hásteinn 3, 6 B 91 A 97); Óđinns Treffen: sókn Þriđja (Máhl. 5, 6 B 106 A 112); Óđinns Getöse, Lärm: Þróttar hlymr (Þorbjörn, Glymdrápa 2, 2. 4 B 20 A 22), Þundar gnýr (Egill laus 10, 3. 4 B 44 A 51), gnýr vinar Lóđurs (Hál. 10, 6. 7 B 61 A 69), Hropts hljóđ (Eyjolfr Valgerđarson B 95 A 100), styrr hjaldrs gođs (Máhl. 1, 6. 8

B 105 A 111), Höars róma (Vell. 35, 2. 3 B 123 A 131), Hanga hryn (Tindr, Drape om Hakon 1, 5. 6 B 136 A 145); Óđinns Wetter: Óđins veđr (Hák. 8, 6 B 58 A 66), Höars veđr (Hál 8, 2 B 61 A 69), Viđris veđr (Tindr, Drape om Hakon 3, 1 B 136 A 145 und ebenda 10, 3 B 138 A 147), Óđinns Regen: Þróttar regn (Kormákr 46, 5. 6 B 80 A 88), Óđinns Schneetreiben: Höars drífa (Vell. 11, 8 B 118 A 124).

Das Schwert wird bezeichnet als: Óđinns Feuer: Gauts eldr (Kormákr, Sigurđardrápa 4, 1. 2 B 69 A 79), Óđins eldr (Gísli 27, 3 B 102 A 107), Hropts hyrr (Máhl. 9, 1. 2 B 107 A 113), Þróttar fúrr (Vell. 12, 6 B 119 A 125), Þundar hyrr (ebenda 20, 1. 2 B 120 A 126), Fjölnis fúrr (Tindr, Drape om Hakon 1, 3 B 136 A 144); Óđinns Lohe: Þriđja log (Vell. 29, 1. 2 B 122 A 129); Óđinns Helmfeuer: Hropts hjalmeldar (Húsdr. 11, 3. 4 B 130 A 138); Óđinns Stab: Viđris vöndr (Víga-Glúmr 8, 3. 4 B 113. 114 A 119 und Vigfúss laus. B 115 A 121); Óđinns Feile: Þrós fél (Kormákr 46, 6. 8 B 80 A 88, vgl. B. M. Olsen Aarb. 1888 S. 85 ff.).

Das Schild heisst: Óđinns Bedeckung: hjaldr gođs hlíf (Egill laus. 39, 3. 4 B 51 A 58); Óđinns Tür: hurđ Hjarranda (Ragn. 11, 5. 6 B 3 A 3), Óđins hurđ (Bersi 5, 1. 3 B 87 A 93), Gauts gött (Kormákr 59, 5 B 83 A 90); in der Bedeutung „schützend umgebender Gegenstand“ auch: Óđinns Saal: Sveigđis salr (Goþþormr Hákonardrápa 5, 7 B 56 A 62), Óđinns Umzäunung: Svölnis garđr (Hásteinn 3, 2 B 91 A 97); endlich Óđinns Wolke: Jalks ský (Bersi 5, 6 B 87 A 93).

Der Helm wird bezeichnet als Óđinns Hut: höttr Hangatýs (Víga-Glúmr 10, 1. 2 B 114 A 119); die Brünnen als Óđinns Kleider: váđir váfađar (Hák. 5, 3 B 57 A 65), Þundar gráklæđi: Óđinns graue Kleidung (Hásteinn 6, 4 B 92 A 98); Óđinns Rüstung: Yggjar götvar und Gauts götvar (Kormákr 22, 1 B 74 A 84 und 31, 3 B 77 A 85).

Endlich wird auch der Rabe, der typische Leichenvogel, der fast zu jeder Schilderuug eines Schlachtfeldes gehört, nach dem Schlachtengott benannt: er heisst also: Óđinns Schwan: svanr Jalfađs (Goþþormr Hákonardrápa 1, 5. 6 B 55 A 62), svanr Farmatýs (Hál. 11, 2. 5 B 61 A 69. 70); Óđinns (oder des Gehängten) Falke: valr Hanga (Hásteinn 5, 7 B 92 A 98 und

Tindr, Drape om Hakon 7, 3 B 137 A 146); Óđinns Kuckuck: Gauts gaukr (Gísli 2, 3 B 96 A 101); Óđinns (oder des Gehängten) Gans: hanga gagl (Hallfrøđr Hákonardrápa 2, 2. 3 B 147 A 155).

§ 53.

Von Beinamen und Umschreibungen, die den Óđinn direkt als den Gott der im Kampfe Gefallnen, als Herrn des Heeres, des Kampfes und Sieges bezeichnen, seien genannt: Valtýr: Gott der Gefallnen (Hál. 15, 3 B 62 A 71), valkjósandi: der Erwähler der Gefallnen (Kormákr 21, 3 B 74 A 83), Valþögnir: der die Gefallnen aufnimmt (Víga-Glúmr 8, 5 B 114 A 119); Hergautr (Ragn. 5, 8 B 2 A 2 und Sonat. 11, 7 B 35 A 41), Hertýr: Heeresgott (Vell. 3, 2 B 117 A 123); rógs ræsir: Streiterreger (Egill laus. 15, 7 B 46 A 52), hjaldrgođ: Kampfgott (ebenda 39, 4 B 51 A 58 und Máhl. 1, 8 B 105 A 111), Hildar hjaldrgegnir: effector strepitus Hildæ (Húsdr. 1, 1 B 128 A 136); sigrhöfundr: von dem der Sieg ausgeht (Sonat. 22, 7 B 37 A 43), Sigtýr: Siegesgott (Glúmr Gráfeldardrápa 12, 4 B 68 A 78), sigrunnr: Siegesstrauch d. i. Held (Húsdr. 9, 1 B 129 A 138).

§ 54.

Zum Schluss sei noch eine eigenartige Wendung der Idee, dass Óđinn als Kriegsgott in der Schlacht zugegen sei, angeführt. Glúmr Geirason sagt von seinem König Haraldr gráfeldr: Þar vas sjalfr Sigtýr í sœkialfi Atals dýra (Gráfeldardrápa 12, 1. 3. 4 B 68 A 78): da war Óđinn selbst in dem Seehelden. Und entsprechend diesem Gedanken nennt der Dichter den König mætra hjalta malm-Óđinn (ebenda 7, 1. 2 B 67 A 77) d. i. Schwert-Óđinn. Der kämpfende Held selbst wird hier von dem heidnischen Dichter als eine Verkörperung des Gottes, als vom Gotte beseelt angesehen: eine schöne Vergeistigung des alten Glaubens, dass der Kriegsgott mit eigner Hand seine Opfer niederstrecke (vgl. F. J. Lit. 1, 537).

§ 55.

Nach Ausweis der heidnischen Skaldendichtung ist aber Óđinn nicht nur ein Totengott der Krieger, sein Reich eine Heimstätte für die im Kampfe Gefallnen. Sein Gebiet erstreckt

sich weiter. Das zeigt vor allem das Lied des Egill über den Tod seiner Söhne (Sonat. B 34 ff. A 40 ff.). Dem Egill ist sein Sohn Gunnarr erst vor kurzem gestorben (Eg. c. 78, 30), und nunmehr hat er auch seinen Lieblingssohn Böđvarr verloren, der bei einer Ausfahrt ertrunken ist (c. 78, 8–10). Egills Tochter Þorgerđr bringt den Vater dazu, ein Gedicht über seinen Verlust zu verfassen, wodurch er über den furchtbarsten Schmerz hinwegkommt (vgl. zu dem Gedicht auch unten Excurs III).

Im ersten Teile des Gedichtes klagt er darüber, dass er, schon vorher mehr und mehr vereinsamt — seine Eltern (Str. 5), seine Brüder (Str. 13) sind tot, und Fremden ist nicht zu trauen (Str. 15 ff.) — nun nach dem Tode seines Lieblingssohnes sein Geschlecht sich völlig dem Ende zuneigen sieht (Str. 3. 4). „Arg hat mich Rán geplündert. Das Meer hat die Bande meines Geschlechtes zerrissen (Str. 7). Wenn ich mit dem Schwerte meine Sache betreiben könnte, wäre es aus mit Aegir; wenn ich den gefährlichen Bruder des Sturmes töten könnte, führe ich zum Kampfe gegen die Woge (Str. 8)". Er weiss, aus seinem Sohne wäre kein unbrauchbarer Mann geworden, „wenn er sich hätte voll entwickeln können, bis ihn einst des Kriegsgottes Hände fortgenommen hätten" (d. h. er einen ehrenvollen Schlachtentod gestorben wäre statt des ruhmlosen Ertrinkens), Str. 11. Er schliesst die Klage über den Tod dieses Sohnes mit den Worten: „mein Sohn, der Sohn meiner Frau, ist nach dem Orte gekommen, wo die Pfade der Bienen führen (d. h. ins Luftreich), sein Geschlecht zu besuchen" (Str. 18).

Mit Str. 19 beginnt ein neuer Abschnitt des Gedichtes, eingeleitet mit den Worten (A 42):

Enn mier fanst
ï faustum Þock
hrosta hilmir
ä hende stendr.

So schreibt die einzige Handschrift. Zweifellos klar sind hierbei die Worte: stendr mér í föstum Þock á hende: steht mir mit hartnäckigem Sinn entgegen. Aus den übrigen Worten muss sich das Subjekt hierzu ergeben. Das Metrum (kviđuháttr, Sievers Grundr. II 2 S. 29) verlangt, dass Zeile 3 dreisilbig (nur bei Auflösung einer Hebung viersilbig) sein muss. Finnur

Jónsson bessert sie daher in hrosta höfundr und ändert fanst in fens: so ergibt hrosta fen eine Umschreibung für „Bier" (vgl. hrosta brim, hrosta tjörn Lex. poet. S. 403), und hrosta fens höfundr wäre „der Bereiter des Bieres", ebenso wie ölsmiðr (Str. 8, 3) eine Bezeichnung für Aegir. Nach Wisén (Carmina norrœna I S. 25, II S. 67) ist hrosta fens vörðr „der Bewahrer des Bieres" zu lesen, und dies soll Óðinn als den Herrn des Dichtermethes bezeichnen. Da auch blosses hrosti in der Bedeutung „Bier" verwendet wird, so hat man auch Finns hrosti (Finnr = Riese) lesen wollen, was also „Trank des Riesen, Dichtermeth" bedeutet (Lex. poet. S. 159. 403). Auf jeden Fall lässt das Wort hrosta auf einen Ausdruck schliessen, der eine Bezeichnung für „Bier" enthält. Mit einem solchen Ausdruck aber kann im vorliegenden Gedicht ebensowohl Aegir wie Óðinn gemeint sein. Welche Auffassung die richtige ist, lehrt der unmittelbare Zusammenhang, in dem die Worte stehen. Mit den schönen Schlussworten von Str. 18 (s. oben) ist noch einmal abschliessend der Klage über den ertrunknen Böðvarr Ausdruck gegeben worden. Die zweite Hälfte von Str. 19 aber bildet einen Satz mit Str. 20: ich kann mein Haupt nicht aufrecht halten (Str. 19, 5–8), seit der furchtbare Brand der Krankheit meinen Sohn (Gunnarr) aus der Welt gerissen hat" usw. (Str. 20). Der Tod dieses seines andern Sohnes aber ist von Óðinn veranlasst: „Ich gedenke noch dessen, wie Óðinn den Spross meines Geschlechtes aufhob nach Goðheimr" (Str. 21). Unter diesen Umständen wird man nicht annehmen dürfen, dass zwischen den beiden Hälften von Str. 19 inhaltlich ein Abschnitt liegt, bedeutend grösser als der zwischen Str. 19 und 20 und auch zwischen 18 und 19. Ein solcher Abschnitt wird aber gelegt, wenn man als Subjekt in der ersten Vershälfte eine Umschreibung für Aegir einsetzt. Dann gehört dieser Halbvers noch zum Vorangehenden und klappt ziemlich effektlos der bereits wirkungsvoll abgeschlossenen Klage über Böðvarr nach, während die zweite Hälfte einen ganz neuen Abschnitt des Gedichtes, die Klage um Gunnarr, anhebt. Die Einheit von Str. 19 wird nur dann gewahrt, und die erste Hälfte der Strophe erhält nur dann Existenzberechtigung und volle poetische Wirkung, wenn man in ihrem Subjekt eine Umschreibung für Óðinn sieht. Dann

enthalten die Worte: „Aber mit hartnäckigem Sinne steht Óðinn mir entgegen" die Einleitung zu einem neuen Abschnitt des Gedichtes, in dem Egill sich mit Óðinn auseinandersetzt. Óðinn ist schuld an dem Krankheitstode des Gunnarr (Str. 21), er hat damit seine Freundschaft mit dem Dichter gebrochen (Str. 22). Nicht gern mehr opfert ihm Egill daher (23, 1–4). Aber dennoch muss er zugestehen, dass Óðinn ihm Busse für den zugefügten Schaden entrichtet hat: denn er hat ihm die tröstende Gabe des Gesanges verliehen (Str. 23. 24). Und so will der Dichter, obwohl er für sich selbst nichts mehr als den Tod zu erwarten hat — Hel steht auf dem Vorgebirge —, diesem doch froh und ruhig entgegensehen (Str. 25).

So wie hier der Inhalt des Gedichtes im grossen vorgeführt ist, findet sich keine Lücke, kein Sprung im fortlaufenden Gedankengang. Es liegt kein Grund vor, mit Finnur Jónsson (Lit. 1, 496) zwischen Str. 21 und 22 den Ausfall vermittelnder Glieder anzunehmen: da Óðinn für den Tod des Gunnarr verantwortlich gemacht wird, so kann der Dichter von dessen Erwähnung aus ohne weiteres zu einer allgemeineren Besprechung seines Verhältnisses zu dem Gott übergehen. Diese Auseinandersetzung bildet aber einen wirkungsvollen Abschluss nicht nur der Gunnarr-Episode, sondern des ganzen Gedichtes, da nach der Anschauung des Egill sein zuerst beklagter Sohn Böðvarr in das „Luftreich" oder wie es an einer anderen Stelle heisst „zu den Wegen der Freude" (Str. 10) gelangt ist, womit auch kaum ein anderes Totenreich als das Óðinns gemeint sein kann.

Dies Gedicht enthält an mythischen Anschauungen Verschiednes, was nicht mit den üblichen Ansichten über die Totenreiche im altnordischen Glauben stimmt. Deswegen diese Quelle aus heidnischer Zeit einfach beiseite zu schieben und zu erklären, dass Egill mit den Begriffen der alten Mythologie willkürlich umgesprungen sei, geht nicht an. Ganz gewiss hat Egill sich in seiner Jugend wie mancher andre aus rein praktischen Gründen in England primsignen lassen (Eg. c. 50, s. 9). Aber das bedeutet, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, nichts für die persönliche Glaubensüberzeugung eines Mannes. Von Unkenntnis in mythologischen Dingen kann selbstverständlich bei dem Sohn und Enkel norwegischer Skalden, der den grössten Teil seines

Lebens auf dem noch heidnischen Island verbrachte, nicht die Rede sein. Und für willkürliches Abweichen von dem, was die mythologische Skaldentradition gestattete, liegt kein ersichtlicher Grund vor. Bei der Beschaffenheit der nordischen mythologischen Quellen überhaupt muss man in Egills Dichtung immer noch eins der wertvollsten Zeugnisse für die religiösen Anschauungen des späten nordischen Heidentums sehen.

Die Anschauungen über Tod und Totenreiche, die Egill in seinem Gedicht klar ausspricht, sind nun folgende. Den Tod seines Sohnes Böđvarr verschuldet das Meer: Rán hat ihn geraubt (Str. 7), an Aegir will der Vater ihn rächen (8, 1–4) und gegen Aegirs Tochter (die Woge) kämpfen (8, 5–8). Das Meer also ist der Mörder, aber es ist nicht ein Totenreich, das die Seele des Ertrunkenen behält: diese ist vielmehr ins Luftreich eingegangen (Str. 18). Der heidnische Skalde weiss also nichts von einem besondern Totenreich für die Ertrunkenen[1]), wie spätere Quellen (Eyrb. c. 54, 3; Fms. VI 376; Friþjófssaga c. 6) es schildern; er kennt Rán nur als „Räuberin" des Lebens.

Dass Waffentod von Óđinn veranlasst ist und zu ihm führt, deutet Egill in Str. 11, 7. 8 an. Neu und bedeutsam aber ist, dass auch Tod durch Krankheit auf Óđinn zurückgeführt wird: von Gunnarr, der an Krankheit stirbt, heisst es ausdrücklich, Óđinn habe ihn zu sich genommen (Str. 21), und die Strophen, die von seinem Tode berichten, werden eingeleitet mit der Bemerkung, dass Egill Óđinns Feindschaft erfahren habe (Str. 19).

Die Todesgöttin Hel endlich, die auch erwähnt wird (Str. 25), dient nur dazu, ganz im allgemeinen die Idee des Todes, die dem Dichter vor Augen steht, zu personifizieren: so steht sie vor ihm auf dem Vorgebirge, wo sein Vater und sein zuletzt gestorbener Sohn beerdigt sind (Str. 25, 1–4; vgl. Eg. S. 308. 309), und ihrer, d. h. des Todes, will der Dichter getrost warten (25, 5–8).

[1]) Ein besondres Totenreich für Ertrunkne scheint auch den zwei oben (§ 4) angeführten isländischen Volkssagen unbekannt zu sein, nach denen die Seelen Ertrunkener in Berge eingehen (Eyrb. 11, 4; Njála 14, 9 ff.).

Diese Anschauungen entsprechen nicht der Lehre, dass alle im Kampfe Gefallenen zu Óđinn, alle an Krankheit oder Alter Verstorbenen ins Reich der Hel kommen. Sie lehren im Gegensatz dazu:

1. dass man Tod durch Krankheit als von Óđinn veranlasst ansehen konnte,
2. dass man auch Leute, die nicht durch Waffen gefallen waren (Ertrunkene, an Krankheit Verstorbene), zu Óđinn eingehen liess.

§ 56.

Die strenge Verteilung der Toten auf zwei Reiche (vgl. Sn. E. I S. 106, II S. 271; Yngs. c. 9 Hkr. S. 22) entspricht also nicht dem wirklichen Glauben heidnischer Zeit (vgl. auch Maurer II §§ 55 ff.; Golther S. 328. 475 ff.; Beitr. 12, 244 ff.). Sie existiert auch nach dem Ausweis andrer Quellen nicht. Zunächst wird sie gekreuzt durch andere Einteilungen, von denen gelegentlich die Rede ist: so sollen zu Óđinn nur die Jarle, zu Þórr aber die Knechte kommen (Hárb. 72. 73); Freyja erhält nach einer Ansicht alle Frauen (Eg. c. 78, 19), nach einer andern dagegen die Hälfte der Erschlagnen (Grimn. 14, 3. 4). Inwieweit solche Nachrichten wirklich auf alten Volksglauben zurückgehen, kann hier nicht entschieden werden. Mit Bestimmtheit aber lässt sich sagen, dass das Reich der Hel nach den Zeugnissen der heidnischen Skalden nicht konsequent in der Weise von Óđinns Totenreich geschieden wird, wie Snorri es angibt. So findet sich bereits bei dem ältesten Skalden, Bragi, der Ausdruck: „Sie (d. h. Hildr in der Hildesage) trieb die Könige an, zu der Schwester des Wolfes zu reisen" (Ragn. 9, 5. 7. 8 B 2 A 2). Die Schwester des Wolfes ist aber Hel und „zur Hel reisen" steht also hier gleichbedeutend mit „im Kampfe fallen". Ganz entsprechend sagt Egill (laus. 5, 5–8 B 43 A 49), er habe drei Mannen des Eiríkr, die er erschlagen hat (Eg. c. 45, 6), til Hásalar Heljar: nach Hels hohem Saale gesandt. Und in der Höf. (10, 7. 8 B 32 A 37) lässt er die Hel in der Schlacht über die Leichen hinschreiten (trađ nipt Nara nattverđ ara). Þorleifr jarlsskáld sagt von einem Gefallenen, er werde ewig im Reiche der Hel weilen (hvílask í helju, Þor-

leifr laus. 6, 7. 8 B 134 A 143). Solche scheinbare Verstösse gegen ein festes System können nicht wundernehmen, da schon die tägliche Sprache der Nordgermanen die strenge Durchführung eines solchen mythologischen Systems nicht gestattete. Hel bezeichnet ja im Skandinavischen in einer Anzahl gebräuchlicher Ausdrücke die Totenwelt und den Tod selbst, ohne dass dabei an ein besondres göttliches Wesen gedacht ist: Ausdrücke wie aisl. ór helju aus dem Totenreich, í helju tot, í hel dass. und Komposita wie helför Tod, helgráđr (norw. helhunger) Hunger, der sich vor dem Tode einstellt, helskór Totenschuh, helsleginn totgeschlagen, helsótt tödliche Krankheit, helvegr Weg zum Grabe u. a. sind der Sprache durchaus geläufig, und Entsprechungen zu ihnen finden sich auch auf schwedischem und dänischem Boden in alter und neuer Zeit. Aber allein die Anwendung eines so gewöhnlichen Ausdruckes wie berja í hel totschlagen (dän. slaa ihjel, schwed. slå ihjäl) bedeutete ja einen Bruch des mythologischen Systems.

§ 57.

Andrerseits ist Egill nicht der einzige, der Leute, die nicht im Kampfe gefallen sind, zu Óđinn gelangen lässt. Nach dem Zeugnis des Þjóđolfr kommt König Vanlandi, den eine Mahre zu Tode gedrückt hat, á vit Vilja bróđur: zum Bruder des Vili, d. h. zu Óđinn (Yngt. 3 B 7 A 7). Ferner ist es beachtenswert, dass nach den oben angeführten Eirm. Óđinn dem ankommenden König die Helden Sigmundr und Sinfjötli entgegen sendet. Also auch Sinfjötli befindet sich in Valhöll, obwohl er, soweit die Quellen melden, keineswegs im Kampfe gefallen ist. Das Prosastück Frá dauþa Sinfjötla (Edda S. 289 ff.), das als Auszug eines verlornen Eddaliedes angesehen wird (Sijmons, Einleitung S. CXLIX), berichtet, dass Sinfjötli von seiner Stiefmutter vergiftet worden sei. Trotzdem weilt er in Valhöll, ja er ist, wenn die Prosaerzählung in allen Stücken auf alter Sage beruht, sogar von Óđinn selbst abgeholt worden. Sigmundr trifft einen Bootsmann, der sich ihm anbietet, die Leiche des Sinfjötli über einen Fjord zu fahren. Sigmundr willigt ein, und der Mann (oder Karl als Eigenname? vgl. Karl af bergi oben § 48) verschwindet mit Boot und Leiche.

Es ist mithin von mehreren Leuten in der heidnischen Skaldendichtung bezeugt, dass sie zu Óđinn gekommen sind, ohne dass sie im Kampfe gefallen wären. Hierzu seien — bei der hohen Wichtigkeit gerade dieses Punktes für die vorliegende Untersuchung — noch einige Beispiele aus späterer Literatur angeführt. Für sich allein könnten diese natürlich gar nichts beweisen. Aber da bereits die Literatur heidnischer Zeit Fälle gleicher Art anführt, so können diese jüngeren Angaben immerhin als Zeugnisse für das literarische Fortleben alter Vorstellungen gelten.

In den Krákumál, einem Gedicht etwa aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts (Mogk II S. 665; F. J. Lit. 2, 153 ff.), das ganz den Geist altheidnischen Heldentums atmet, sagt Ragnarr: „Die dísir laden mich ein, die mir Óđinn aus seiner Halle gesandt hat. Fröhlich soll ich im Hochsitz bei den Asen Bier trinken“ (Str. 29, Fas. I S. 310). Derselbe Gedanke findet sich auch in Str. 25. Ragnarr aber singt diesen seinen Todesgesang nicht auf dem Schlachtfelde, sondern im Schlangenhof des Ella, wo er an den Bissen giftiger Schlangen stirbt. Von König Rerir berichtet die Völs. c. 2: „Es geschah, dass Rerir von einer tödlichen Krankheit ergriffen wurde, und er gedachte zu Óđinn einzugehen“. Bereits erwähnt wurde ferner, dass in der eigenartigen Erzählung der Gautrekssaga, nach der die alten Leute eines bestimmten Geschlechtes sich von einer Klippe hinunterzustürzen pflegten, die Auffassung ausgesprochen wird, dass diese Todesart zu Óđinn führe (Gautr. c. 1 S. 5. 7. 58. 59); selbst ein Knecht, der auf diese Art seinem Herrn in den Tod folgt, soll Aufnahme bei Óđinn finden (S. 6), und als bald darauf ein Sohn der Familie sich wieder von der Klippe stürzen will, bezeichnet auch er sein Vorhaben als: fara til Óđins (S. 9).

Endlich sei noch darauf hingewiesen, dass, wie oben ausgeführt, aller Wahrscheinlichkeit nach dem Óđinn Menschenopfer durch Erhängen gebracht wurden. Auch dieser Tod führte mithin zu Óđinn. Die Annahme, dass mit dem Hängen in der Regel Erstechen kombiniert gewesen sei und man somit formell doch den Waffentod dargestellt habe, ist meiner Meinung nach unbegründet (§ 46). Sehr unsicher ist auch die Annahme, dass

Leute, denen der Schlachtentod versagt war, sich vor dem Tode hätten mit dem Speere verwunden lassen, um so gleichwohl Einlass in Valhöll zu finden (Chadwick S. 13 ff.). Von keinem historischen und von keinem Sagenhelden wird eine derartige Handlung berichtet. Nur Óđinn (Hkr. I S. 21) und Njörđr (S. 22) haben sich nach der Yngs. vor dem Tode „mit dem Speere zeichnen“ lassen. Diese Zeugnisse gehören aber weder der alten Götterdichtung noch echter Heldensage an, sondern der euhemeristischen Mythologie des Snorri.

§ 58.

Nach allem, was hier angeführt wurde, besteht also Snorris Lehre von den beiden nordischen Totenreichen nicht zu Recht. Óđinns Totenreich ist nicht nur ein Kriegerparadies, sondern es ist umfassender. Und andrerseits gehen in das Reich der Hel Tote ein, die bei strenger Wahrung des Systems dem Óđinn gehören müssten. Ein solches System hat eben überhaupt nicht bestanden. Es ist von dem Mythologen Snorri aus den Angaben seiner Quellen gefolgert worden, und es ist leicht verständlich, wie er dazu gelangt ist. In der alten Skaldendichtung ist ja so überwiegend von Kampf und Krieg die Rede, dass überhaupt nur an ganz wenigen Stellen von andern Todesarten als dem Schlachtentode gesprochen wird. In den Schlachtenschilderungen aber werden ja — im Anschluss an einen wichtigen Zug des alten Óđinnkultes — die Gefallnen gern als Óđinns Opfer, als zu Óđinn gesandt bezeichnet. Hier konnte nun leicht die am häufigsten begegnende Vorstellung als eine notwendige, auf fester Regel beruhende angesehen werden. Und das hat denn Snorri auch getan. Die verhältnismässig wenigen Stellen in der Skaldendichtung, in denen von andern Todesarten die Rede ist, bieten aber sofort eine Anzahl von Beispielen, bei denen Snorris Regel nicht stimmt.

Es mag sonderbar erscheinen, dass es im Glauben heidnischer Zeit hiernach sozusagen der Willkür überlassen war, bei einem Verstorbenen anzunehmen, er sei zu Óđinn oder zu Hel gegangen. Aber dem gegenüber kann daran erinnert werden, dass im konkreten Einzelfall der Gedanke an die grossen Totenreiche wohl oft überhaupt keine Rolle gespielt haben mag. Das

einzelne Geschlecht hatte ja oft auch noch in spätheidnischer Zeit sein besonderes, sehr konkretes „Totenreich“ (oben Kap. 1), so dass bei Todesfällen ein Zweifel über das Verbleiben des Verstorbenen müssig erscheinen konnte. Das Verhältnis ist mithin genau dasselbe, wie es noch in später Zeit die lappische Religion zeigt (oben S. 8).

Nach dem, was oben über die Beziehungen des Óđinnkultes zu den Bergen gesagt wurde, darf es als wahrscheinlich gelten, dass, wie Mogk annimmt, Óđinns Totenreich im besonderen sich aus dem Glauben an die Totenberge entwickelt hat. Der Name Valhöll scheint dabei diesem Totenreich schon auf einem sehr frühen Stadium seiner Entwicklung angehört zu haben. In der Zeit, aus der die Zeugnisse der heidnischen Skalden stammen, ist aber Valhöll kein Totenberg mehr, sondern eine — wohl im Luftreich gedachte — Halle [1]).

§ 59.

Für die Gestalt Óđinns folgt aus dem vorhergehenden, dass er für die heidnischen Skalden nicht nur in seiner Eigenschaft als Kriegsgott ein Gott der Toten war, sondern in einem viel umfassenderen Sinne.

Auf seine Eigenschaft als Todbringer, als Totengott, deuten einige seiner in der ältesten Skaldensprache gebrauchten Beinamen. Bei Þorbjörn Hornklofi (Haraldskvæđi 11, 3 B 23 A 26) heisst er Sváfnir: Todbringer „der den tödlichen Schlaf veranlasst“ (diese Bedeutung des Namens geht hervor aus dem Schwertnamen fjörsváfnir, Finnur Jónsson Ark. IX S. 6). Und Haraldr hárfagri nennt ihn in seiner Snæfríđardrápa (B 5 A 5): drauga dróttinn [2]) den Herrn der Totengespenster.

[1]) Die Verknüpfung des Valhöllglaubens mit einer so gut bezeugten und so weit verbreiteten nordischen Vorstellung wie dem Glauben an die Totenberge ist sicherlich der Anschauung Schonings vorzuziehen, der in Valhöll „die altarische Vorstellung von einem Göttergarten“ wiederfinden will (Dödsriger i nordisk Hedentro, Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning udg. af det fil.-hist. Samfund Nr. 57, Kopenhagen 1903, S. 51 ff.).

[2]) Finnur Jónssons Besserung drauga statt des sinnlosen dular der Hdschr. ist im Hinblick auf Hkr. I S. 18, wo drauga dróttinn ausdrücklich als Beiname Óđinns genannt wird, sicher berechtigt.

§ 60.

Was im vorhergehenden über die Gestalt Óđinns angeführt wurde, hat seine genaue Entsprechung in dem, was oben über seinen Kult festgestellt worden ist. Der Glaube, dass Óđinn sich im Kampfe seine Opfer hole und eine besondre Halle als Heim für gefallne Krieger besitze, hängt aufs engste zusammen mit dem Brauche, ihm vor dem Kampfe Krieger als Opfer zu geloben. Der Glaube aber, dass Óđinn überhaupt Tote in sein Reich aufnimmt, dass er sie durch Krankheit u. a. zu sich holt, hat seine Entsprechung in der Sitte, bei schwerer Krankheit, überhaupt bei bevorstehendem Tode, ihm ein stellvertretendes Opfer darzubringen und sich dadurch Verlängerung des Lebens zu erkaufen.

§ 61.

In der Skaldenpoesie gilt Óđinn weiterhin für den Gott der Skalden im besonderen; er heisst daher skaldblœtr: der von den Skalden verehrte (Hál. 3, 1 B 60 A 68). Die Dichterbegabung und die Dichtung gilt als sein Geschenk, als Óđinns Gabe: Gauts gjöf (Bragi laus. 2, 3 B 5 A 5), Þróttar gjöf (Kormákr 46, 2 B 80 A 88), Grímnis gjöf (Húsdr. 1, 3 B 128 A 136) und als seine Erfindung: Þundar fundr (Völu-Steinn 1, 2 B 93 A 98).

Zahlreiche Umschreibungen für das Lied deuten auf mythische Vorstellungen, nach denen Óđinn zur Dichtkunst in Beziehung steht. Vor allem wird die Dichtung bezeichnet als ein Trank, der sich in Óđinns Besitz befindet: als Óđinns Bier: Yggs öl (Bragi laus. 2, 5 B 5 A 5), ásar öl (Kormákr 47, 7. 8 B 81 A 88); Óđinns Meth: Óđins mjöđr (Höf. 2, 3 B 31 A 35), Yggjar mjöđr (Arinbjarnarkviđa 7, 6 B 39 A 44), Yggs mjöđr (Vell. 33, 4 B 123 A 130); Óđinns Wein: valkjósanda vín (Kormákr 21, 3. 4 B 74 A 83), Lopts vinar vínheims Vína: der Strom von Óđinns Weingefäss (Vell. 12, 2–4 B 118. 119 A 125), Hertýs víngnóđar austr: was aus Óđinns Weinkrug geschöpft wird (ebenda 3, 2. 4 B 117 A 123); Óđinns berauschender Trank: rógs ræsis veig (Egill laus. 15, 7 B 46 A 52), Fjölnis veig (Kormákr 53, 3 B 82 A 89), Váfađar veig (Einarr laus. 1, 1. 4 B 124 A 131), Hóars líđ (Hál. 1, 2 B 60 A 68), Yggs líđ (Kormákr 14, 7 B 73 A 82); Óđinns Becher: Yggs full (Arinbjarnarkviđa 6, 5 B 38 A 44), Viđurs (Hdschr. V . . . .) full (ebenda 13, 4 B 39 A 45), Svölnis full (Kormákr 22, 2 B 74 A 84); (der Trank bei) Óđinns Gelage: hapta beiđis gildi (Glúmr Gráfeldardrápa 1, 1. 2 B 66 A 75), Gauta gildi (Kormákr 46, 3 B 80 A 88).

Statt des Begriffes „Getränk“ steht „Flüssigkeit“ im allgemeinen. So heisst die Dichtung: kleppdögg Hóars löggvar: der Tau von Óđinns Gefäss (Auđunn laus. 1, 4 B 6 A 6); hverlögr galga farms: die Flüssigkeit in Óđinns Kessel (Hál. 1, 6. 7 B 60 A 68); drauga dróttins kerlaug: Óđinns Bad (Snæfríđardrápa B 5 A 5); Óđins ægir: Óđinns Meer (Höf. 19, 7 B 33 A 39); Óđinns Wasserfälle: forsar Bestlu niđs (Steinarr 2, 5. 6 B 89 A 95), forsar stalla vinar (Berudrápa B 42 A 48); Rögnis vágr: Óđinns Woge (Vell. 5, 1. 2 B 117 A 123); fjörđr Hárbarđs véa: der Fjord bei Óđinns heiligen Wohnstätten (Ulfr laus. B 130 A 138). Eine besondre Gruppe von Umschreibungen bezeichnet diese Flüssigkeit als die Flut von Óđinns Brust: Viđris munstrandar marr: das Meer von Óđinns Lustküste d. i. Brust (Höf. 1, 2. 3 B 30 A 35), Míms vinar glaumbergs straumar: die Ströme von Óđinns Freudenberg d. i. Brust (Völu-Steinn 1, 1. 4 B 93 A 98), geđfjarđar lö Hildar hjaldrgegnis: die Flut von Óđinns Sinnesfjord (Húsdr. 1, 1. 4 B 128 A 136). Da der Trank in Óđinns Besitz ist, kann er auch als den Asen gehörig bezeichnet werden: Háars Þegna regn: der Regen der Mannen Óđinns (Ægill laus. 4, 7. 8 B 43 A 49).

§ 62.

Die übrigen Umschreibungen zeigen, dass eine ganze Reihe von Vorstellungen sich an die Herkunft dieses Dichtertrankes knüpften. Snorri gibt in seiner Edda (I S. 216 ff. II 295 ff.) eine ausführliche Erzählung darüber. In der durch diese gegebnen Reihenfolge seien hier die skaldischen Ausdrücke aufgeführt.

Beim Friedensschluss zwischen Asen und Vanen spuckten beide Parteien in ein Gefäss und schufen sodann aus dem Speichel den Kvásir, aus dessen Blut später der Dichtermeth

hergestellt wird. Hieraus kann sich ein Ausdruck wie haptsœni: Götterversöhnung (haptsœnis heiđr: Lobgedicht, Kormákr Sigurđardrápa 5, 3. 4 B 69 A 79) als Bezeichnung der Poesie erklären. Eben hierher gehört möglicherweise sónar sáđ: die Saat der Versöhnung (Eilífr Om Hakon Jarl B 139 A 148), wobei sáđ eine herausfliessende Flüssigkeit, hier also „das bei der Versöhnung Ausgespuckte“ bezeichnet (vgl. sáđ grams: Saat des Schwertes = Blut, arnar kjapta örđ: Saat des Adlerschnabels, d. i. der von Óđinn ausgespiene Meth).

Nach der weiteren Erzählung wird Kvásir von zwei Zwergen getötet, aus seinem Blute Meth hergestellt und dieser in drei Gefässen, dem Kessel Óđrœrir und den Krügen Són und Bođn aufbewahrt. Hierzu stimmt der Ausdruck Kvásis dreyri: Kvasirs Blut (Vell. 1, 2 B 117 A 122). Dagegen erregt Snorris Bericht über die drei Gefässe einigen Verdacht. Die eddische Überlieferung kennt nur den Namen Óđrœrir, und zwar sowohl für den Trank selbst (Höv. 106, 3) als auch für die Stelle, von wo, also wohl das Gefäss, aus dem der Trank geschöpft wird (ebenda 140, 4). Auf die letztere Bedeutung von Óđrœrir weist wohl der Ausdruck Óđrœris hafs alda: die Woge vom Meer des Óđrœrir (Vell. 5, 3. 4 B 117 A 123). Parallel hierzu kann bođn in der Umschreibung bođnar bára: die Woge von Bođn (Vell. 6, 1 B 117 A 123) als Bezeichnung eines Gefässes aufgefasst werden. Dagegen ist für Sónar sáđ die oben angeführte Erklärung mindestens ebenso wahrscheinlich. Es ist daher möglich, dass die Bezeichnung von Són und Bođn als Gefässen in der Sn. E. nur ein Versuch ist, die beiden angeführten oder entsprechende Umschreibungen, deren Sinn nicht mehr klar war, zu erklären.

Der aus Kvásirs Blut hergestellte Meth ist nun im Besitz der Zwerge. Daher heisst der Dichtertrank auch: der Trank des Zwerges: Regins drykkr (Snæfriđardrápa B 5 A 5), Aureks drykkr (Kormákr 60, 7. 8 B 84 A 90), dverga drykkja (Gísli 36, 3 B 104 A 108); Suđra mjöđr: der Meth des Zwerges (ebenda 20, 2 B 100 A 105); bergs geymilö dverga: die im Berge verborgene Flut der Zwerge (Vell. 2, 4 B 117 A 122).

Weiterhin wird erzählt, wie die Zwerge den Gillingr, den Vater des Riesen Suttungr, töten. Suttungr setzt sie zur Strafe auf eine Klippe im Meer und lässt sie bloss unter der Bedingung

von dort hinweg, dass sie ihm den Dichtermeth ausliefern. Daher heisst die Dichtung: Hrauđnis (Konjektur für haudri) gjöld: die Busse für den Riesen (Tindr Drape om Hakon 5, 5. 6 B 137 A 146) und ferner, da die Auslieferung des Trankes den Zwergen die Rückkehr über die Wogen ermöglicht hat: das Schiff des Zwerges: erđgróins glaumr Gylfa grundar eigentl. des Zwerges Ross der Erde Gylfis d. h. des Meeres (Egill Skjaldardrápa B 42 A 48), Bergsaxa fley (Vell. 6, 2. 4 B 117 A 123). Allerdings scheinen bei der Bezeichnung des Trankes als eines Schiffes noch andre Gründe mitgewirkt zu haben, so dass die Erzählung der Sn. E. nicht als eine vollständige Erklärung dafür gelten kann. Denn bei dem ältesten Skalden, Bragi, heisst die Dichtung Viđurs skip: Óđinns Schiff (laus. 2, 2 B 5 A 5).

Da Suttungr den Dichtermeth in seine Gewalt bekommen hat, kann dieser nun auch als der Trank des Riesen bezeichnet werden: fjalla stillis drykkja (Bragi Str. 3, 2–4 B 5 A 4), fjarđleggjar fyrđa dreggjar brim: die Hefen-Flut der Stein- (eigentlich See-Knochen-) Leute (Vell. 1, 3. 4 B 117 A 122); Hrímnis hornstraumr: der Strom aus dem Trinkhorn des Riesen (Eysteinn Valdason, Digt om Tor 1, 3 B 131 A 140).

Dem Suttungr wird der Meth von Óđinn gestohlen und kann daher Viđurs Þýfi: Óđinns Diebstahl genannt werden (Sonat. 1, 6 B 34 A 40). Nach der Sn. E. gelangt Óđinn in Gestalt einer Schlange in den Berg, wo Gunnlöđ, die Tochter des Suttungr, den Meth bewacht; er gewinnt ihre Liebe, schläft drei Nächte bei ihr und erhält dafür die Erlaubnis, drei Züge von dem Meth zu trinken. Auf diese Erzählung deutet eine Umschreibung Egills hin: bolstr uerd m . . . hængs mar . . . (Arinbjarnarkviđa 6, 1. 3. 4 B 38 A 44), die nach Finnur Jónssons ansprechender Erklärung als markar hœings maka bolstrverđ: der Lohn für das Lager (Beilager) des der Schlange (eigentl. Lachs des Waldes) Gleichenden, d. h. des schlangengestaltigen Óđinn aufzufassen ist.

Óđinn entleert in drei Zügen die Methgefässe und entflieht in Adlersgestalt. Demgemäss spricht Eyvindr von dem Dichtertrank als von dem „den der Fahrtkräftige (Óđinn) fliegend aus den Taltiefen des Surtr (Riesen) getragen hat“ (Hál. 2, 1–4 B 60

A 68). In Ásgarđr angelangt, speit er den Meth wiederum in ein Gefäss. Daher heisst der Trank endlich: arnar kjapta örd: die Aussaat des Schnabels des Adlers (Egill Berudrápa B 42 A 48) und wohl im selben Sinne Grímnis granstraumar: Óđinns Bartstrom (Þórsdr. 3, 5 B 140 A 149).

Es finden sich mithin nahezu alle Elemente, aus denen die ausführliche Erzählung der Sn. E. über den Dichtermeth zusammengesetzt ist — im wesentlichen fehlt nur die märchenhafte Episode, in der Baugi, der Bruder des Suttungr, als Helfer Óđinns eingeführt wird — bereits in der Skaldendichtung heidnischer Zeit. Allerdings war bei einigen Punkten darauf aufmerksam zu machen, dass skaldische Ausdrücke sich auch anders deuten lassen, als es in der Sn. E. geschieht oder dass die dortige Erklärung nicht ausreichend ist. Es kann darum nicht angenommen werden, dass Snorri durchgehend aus alter, auch den Skalden schon als Quelle dienender Überlieferung geschöpft hat. Inwieweit er das tut und inwieweit andrerseits seine Erzählung nur eine von ihm selbst oder der vor ihm liegenden Tradition christlicher Jahrhunderte geschaffene Erläuterung zu den nicht mehr ohne weiteres verständlichen Skaldenausdrücken ist, wird sich nicht mehr völlig entscheiden lassen. Die Konstruktionen Schücks (Studier i nordisk religions- och literaturhistoria I S. 65 ff.), der in einzelnen Episoden von Snorris Erzählung alte kultische Mythen sehen will, schweben daher völlig in der Luft und sind wissenschaftlich wertlos. Als alter Sagenstoff kann mit Bestimmtheit nur die Erzählung angesehen werden, dass der Dichtermeth, der von Riesen im Berge bewahrt wurde, von Óđinn mit List entwendet worden ist. Diese Geschichte wird in den Höv. erzählt (Str. 103 ff.) und in skaldischen Umschreibungen angedeutet. Doch ist das Verhältnis nicht so, dass man behaupten dürfte, die Erzählung der Höv. könnte bereits als Erklärung der erhaltnen skaldischen Ausdrücke entstanden sein. Vielmehr deuten beide Quellen auf eine gemeinsame sagenhafte Grundlage, die also in den letzten heidnischen Jahrhunderten existiert haben muss. Was die Auffassung dieser alten Erzählung angeht, so ist der mythische Erklärungsversuch v. d. Leyens (Germ. Abhandlungen für H. Paul, Strassburg 1902, S. 143 ff.) voll erwägenswert.

§ 63.

Ob die Geschichte schon in einem früheren Stadium ihrer Entwicklung an Óđinns Namen geknüpft war, lässt sich nicht sagen. Die Quellen, in denen sie überliefert ist, gehören schon einer Zeit an, in der die Vorstellung von Óđinn als dem Skaldengott voll entwickelt ist. Die Erzählung hängt also als Geschichte des Dichtermethes mit einer Seite im Wesen des Kultgottes Óđinn zusammen.

Denn für die Skalden war die Beziehung zwischen Óđinn und ihrer Kunst gewiss nicht nur ein dichterisches Motiv, sondern ein Gegenstand religiösen Glaubens. Besonders schön und persönlich tief empfunden erscheint die Idee in der Zeit des ausgehenden Heidentums bei Egill. Er schliesst die Klage über den Tod seiner Söhne, die ja, wie oben ausgeführt, zugleich eine Anklage gegen Óđinn ist, mit den Worten: „Und doch hat Óđinn mir ein Heilmittel für die Übel gewährt, das ich für mein Glück ansehe. Er, der kampfgewohnte Gegner des Wolfes, schenkte mir eine Kunst ohne Fehl“ (B 37 A 43).

§ 64.

Hier seien noch einige weitere Bezeichnungen und Namen Óđinns aufgeführt, die auf einzelne Züge seines Kultes deuten. Er heisst vagna rúni: der Wagengott (Sonat. 22, 6 B 37 A 43). Hier ist daran zu erinnern, dass ein andrer Gott, Njörđr, nach einigen Handschriften der Sn. E. vagna guđ heisst (Sn. E. I S. 260 Fussn. 12). Es ist möglich, dass derartige Benennungen im Zusammenhang stehen mit der Sitte, Götterbilder auf Wagen herumzuführen, die ja in nordischen Kulten verschiedentlich vorkommt (vgl. Fms. II O. Tr. c. 173; Njála c. 88, 4).

Nach der Erhöhung, auf der die Götterbilder in den Tempeln zu stehen pflegten, heisst Óđinn stalla vinr: der Freund des stalli (Egill Berudrápa B 42 A 48). Den Kultgott ganz allgemein bezeichnet der Ausdruck skatna vinr: Freund der Männer (Hál. 3, 7 B 60 A 68).

Besondre Beziehungen zum Óđinnkult scheint der Stamm der Gauten gehabt zu haben. Wenigstens heisst der Gott Gauta spjalli: Freund der Gauten (Sonat. 21, 4 B 37 A 42) und Gauta Týr: Gott der Gauten (Hák. 1, 2 B 57 A 64).

Einzelne hervorragende Geschlechter Norwegens verehrten ihn als ihren Ahnherrn. So das Königshaus: es heisst daher Þrós Þróttar niđkvísl: der Geschlechtszweig des starken Óđinn (Yngt. 35, 1. 3 B 13 A 14). Sæmingr, der Ahnherr des Jarls Hákon, ist ein Sohn des Óđinn und der Skađi (Hál. 3. 4 B 60 A 68). Darum wird Hákon selbst Yggs niđr: Óđinns Nachkomme genannt (Vell. 20, 8 B 120 A 127).

Óđinns Eigenschaft als Stammherr menschlicher Geschlechter mag auch ein Beiname wie Aldafǫđr: Vater der Menschen (Ragn. 14, 2 B 3 A 3) bezeichnen.

§ 65.

Die bisher angeführten Seiten im Wesen Óđinns hängen direkt mit gewissen Kulthandlungen oder bestimmt ausgesprochnen religiösen Beziehungen zusammen. Nicht ohne weiteres kann man dies dagegen von dem sagen, was weiterhin zu nennen ist. Hier handelt es sich vielmehr um Óđinns Stellung innerhalb der übersinnlichen Welt, d. h. innerhalb der systematisch ausgebildeten Mythologie, die sich in der heidnischen Skaldendichtung bereits von den frühesten Zeiten an findet. Er ist eingereiht in die Göttergruppe der Asen, heisst daher selber óss (Kormákr 47, 8 B 81 A 88) und ása niđr: Asenspross (Hál. 3, 3 B 60 A 68). Er ist der Herrscher der Götter: hapta beiđir (Gráfeldardrápa 1, 1 B 66 A 75), ihr Lehrmeister: hapta snytrir (Haustl. 3, 3 B 14 A 16), ihr Fürst: gođjađarr (Sonat. 23, 3 B 37 A 43). Als seine Untertanen heissen daher die Asen: Háars Þegnar: Óđinns Mannen (Egill laus. 4, 8 B 43 A 49), Yggs ærir: Óđinns Untergebne (Þorbjörn dísarskald Digt om Tor 1, 1 B 135 A 144). Zwei Asen, Þórr und Loki, werden bezeichnet als Gauta setrs víkingar: die Wikinger von Óđinns Heim (Þórsdr. 8, 2. 3 B 141 A 149).

Über Óđinns Verwandtschaft und Abstammung gibt es zahlreiche Angaben. Er ist der Sohn des Borr: Bors niđr (Egill laus. 21, 7 B 47 A 54) und der Bestla: Bestlu niđr (Steinarr 2, 6 B 89 A 95), Bestlu sonr (Vell. 4, 2 B 117 A 123). Seine Gemahlin ist Frigg, daher heisst er Friggjar fađmbyggvir: der in den Armen der Frigg ruht (Þorbjörn Haraldskvæđi 12, 3 B 24 A 26; vgl. auch Bjarkamál bei Saxo II 106). Mit Skađi

hat er den Sæmingr gezeugt (Hál. 3 B 60 A 68). Die Rindr hat er bezaubert (Kormákr Sigurđardrápa 3, 4 B 69 A 79). Bei weiten am häufigsten aber wird die Erde als seine Gemahlin bezeichnet. Sie heisst: Hergauts vina: Óđinns Freundin (Ragn. 5, 8 B 2 A 2), Svölnis ekkja: Óđinns Witwe (Haustl. 15, 7 B 17 A 19), Bors niđjar beđja: Óđinns Bettgenossin (Egill laus. 21, 7 B 47 A 54), Valtýs brúđr (Hál. 15, 3 B 62 A 71), Báleygs brúđr (Hallfrøđr Hákonardrápa 6, 1. 2 B 148 A 156), Svölnis vára (Eyvindr laus. 12, 1 B 65 A 74), Yggs man (Tindr Drape om Hákon 8, 2 B 137 A 146), Þriđja biđkvǫn (Hallfrøđr a. a. O. 3, 4 B 147 A 155).

Unter den Asen werden als seine Söhne genannt Baldr und Þórr. Baldr heisst Óđinns Sohn: Óđins sonr und Hrafnfreistađar mǫgr (Húsdr. 7, 2. 10, 3. 4 B 129 A 137. 138); Óđinn der Vater des Baldr: Baldrs fađer (Finngálkn B 176 A 187). Þórr heisst Óđinns Sohn: Aldafǫđrs sonr (Ragn. 14, 2 B 3 A 3), Óđinns burr (Haustl. 19, 5. 6 B 18 A 20); Viđris arfi: Óđinns Erbe (Ragn. 16, 1 B 4 A 4); Jólnis ættir: Óđinns Nachkommenschaft (Þórsdr. 12, 7 B 142 A 150); Óđins angrþjófr: Óđinns Erfreuer (ebenda 15, 6. 7 B 143 A 151). Von Óđinns Wohnsitz (Þriđja setr, ebenda 2, 8 B 139 A 148) bricht Þórr zu seiner Fahrt nach Geirrøđsgarđr auf.

Als Bruder Óđinns wird Vili genannt (Yngt. 3, 2 B 7 A 7). In andrer Form erscheint sein Name als Vílir bei Egill (Sonat. 23, 2 B 37 A 43). Die Dreiheit Óđinn-Vili (Vílir)-Vé, die in der Lok. (Str. 26, 3. 4) und in Snorris mythologischen Schriften auftritt (Sn. E. I S. 46; Hkr. I S. 11. 12), findet sich nicht in der heidnischen Skaldendichtung.

Als Freund und Genosse Óđinns erscheint Loke. Er heisst hrafnásar vinr: Óđinns Freund (Haustl. 4, 4 B 15 A 17) und Gauts geđreynir: der Erprober von Óđinns Sinn (Þórsdr. 1, 5. 6 B 139 A 148), und Óđinn seinerseits wird als Lopts vinr (Loptr = Loki Haustl. 8, 6 B 16 A 18): Lokis Freund bezeichnet (Vell. 12, 2 B 118 A 125). Als Genosse des Lóđurr (vgl. Vsp. 18, 4): Lóđurs vinr erscheint er im Hál. (10, 7 B 61 A 69). Endlich wird er auch als Freund des Mímr (nicht Mímir oder Mími): Míms vinr bezeichnet (Sonat. 23, 5 B 37 A 43 und Völu-Steinn 1, 1 B 93 A 98).

§ 66.

Die hohe Stellung, die Óđinn in der systematischen Mythologie einnimmt, bezeichnen Beinamen wie: Hóarr: der hohe Herrscher (Auđunn 1, 4 B 6 A 6; Egill laus. 4, 8 B 43 A 49; Hál. 1, 2 B 60 A 68; Hál. 8, 2 B 61 A 69; Vell. 11, 8 B 118 A 124 und 35, 3 B 123 A 131); foldar dróttinn: Herr der Erde (Haustl. 5, 1 B 15 A 17; auch wohl Þróttr: der Kräftige (Kormákr laus. 46, 2. 5 B 80 A 88; Vell. 12, 6 B 119 A 125 und 29, 6 B 122 A 129; Gísli 8, 6 B 97 A 102; Þorbjörn Glymdrápa 2, 2 B 20 A 22) und Þrór [1]) dass. (Kormákr laus. 46, 6 B 80 A 88).

§ 67.

Über die äussere Erscheinung Óđinns unterrichten eine Anzahl von Skaldenstellen. Er heisst einäugig: eineygr (Þorbjörn Haraldskræđi 12, 2 B 24 A 26; Bjarkamál Saxo II S. 106) und langhaarig (mit herabwallendem Haupthaar): fallhaddr (Egill Berudrápa B 42 A 48). In kriegerischer Rüstung tritt er auf, den Helm auf dem Haupt: hjalmfaldenn (Haustl. 3, 4 B 14 A 16). Seine Waffe ist der Speer Gungnir: daher heisst er váfađr Gungnis: der Gungnir-Schwinger (Bragi Ubestemmelige vers 2 B 4 A 4) und geirs dróttinn: der Herr des Speeres (Sonat. 22, 2 B 37 A 43): vgl. ferner die Bemerkung: fór Hroptr međ Gungni (Kormákr Sigurđardrápa 7, 4 B 70 A 80) und die Erwähnung des Gungnir in einem nicht näher bestimmbaren Fragment des Egill (laus. 47, 1 B 53 A 60).

Das Pferd Óđinns wird bei Bragi erwähnt: lungr váfađar Gungnis (Ubest. vers 2 B 4 A 4). Sein Name Sleipnir (Vegt. 2, 2) steht mehrfach als Bezeichnung für Pferd überhaupt: hörva Sleipnir: Strickross, d. i. Galgen (Yngt. 14, 6 B 9 A 10); Sleipnis verđr: Pferdefutter (ebenda 9, 8 B 8 A 9); Hafsleipnir: Meerross, d. i. Schiff (Húsdr. 11, 2 B 129 A 138).

Der Zauberring Draupnir, von dem alle neun Nächte acht andre Ringe abtropfen (Skirn. 21) — daher heissen die Ringe Draupnis niđjar: Draupnirs Abkömmlinge (Arinbjarnarkviđa 22, 4 B 41 A 47) und Draupnis dögg: Draupnirs Tau (Kormákr 22 b, 1. 2

[1]) Im Yngt. (35, 3 B 13 A 14) ist das Wort noch als Adjektiv gebraucht (vgl. B. M. Olsen, Ark. XVIII S. 195. 196).

B 75 A 84) — wird mehrfach erwähnt (vgl. noch Bjarkamál 4, 7 B 170 A 181; Björn Ásbrandsson 2, 8 B 125 A 133; Ormr Barreyjarskald 1, 1 B 135 A 143); doch wird er an keiner dieser Stellen mit Óđinn in Verbindung gebracht.

In Óđinns Gefolge sind Raben (Húsdr. 9, 3 B 129 A 138). Daher wird er als Hrafnöss: Rabengott (Haustl. 4, 4 B 15 A 17) und Hrafnfreistađr: Erprober der Raben (Húsdr. 10, 3 B 129 A 138) bezeichnet. Muninn, nach der Edda der Name eines von Óđinns Raben (Edda S. 129 und Grimn. 20), kommt auch in der Skaldendichtung als Bezeichnung für einen Raben vor: Munins tugga: Speise des Raben, d. i. Leichen (Gísli 31, 4 B 102 A 107; Máhl. 13, 4 B 108 A 114).

Auf den Wandgemälden in der Halle zu Hjarđarholt war unter den Göttern, die zu Baldrs Scheiterhaufen ziehen, auch Óđinn dargestellt: hoch zu Ross, valkyrjur und Raben folgen ihm (Húsdr. 8. 9 B 129 A 137. 138). Als stolze kriegerische Erscheinung ist er auch in den Bjarkamál geschildert: der einäugige, waffengewaltige Gott sitzt auf hohem Rosse und schützt sich mit weissem Schilde (Saxo II S. 106. 107).

Von Beinamen, die auf die äussere Erscheinung des Gottes gehen, seien genannt: Hárbarđr: Graubart (Ulfr laus. B 130 A 138) und Báleygr: der Feueräugige (Hallfređr Hákonardrápa 6, 2 B 148 A 156).

§ 68.

Die vorangehenden Zusammenstellungen zeigen, dass Óđinn in der heidnischen Skaldendichtung eine ganz bedeutsame Rolle spielt. Die zahlreichen gelegentlichen Andeutungen der Skalden beweisen, dass ein ausgebreiteter Kreis von Vorstellungen sich an seinen Kult und seine Gestalt knüpfte, und sie setzen zahlreiche Beziehungen zwischen ihm und andern mythischen Wesen voraus. Sie sind nicht zu verstehen, wenn man nicht annimmt, dass — bereits zur Zeit der ältesten Skalden — eine ausgebildete Göttersage bestanden hat. Die Existenz solcher Göttersage wird zudem durch einzelne Gedichte direkt bewiesen. Bereits Bragis Ragn. schildert mythische Situationen (Þórr und die Midgardschlange, Gefjon), und was speziell Óđinn betrifft, so wird in der Haustl. eine seiner Wanderungen, die er gemeinsam mit Hœnir und Loke unternimmt, beschrieben. Von besondrer

Bedeutung ist dabei, dass es sich hier — und ebenso auch in späterer Zeit bei der Húsdr. — nicht um einfache erzählende Dichtungen handelt. Vielmehr beschreiben Bragi und Þjóđolfr Szenen, die bildlich auf Schilden dargestellt sind, und Ulfr eine Reihe von Wandgemälden. Es ist mithin hier nicht von einer Götterdichtung derartigen Charakters die Rede, dass man auf den Verdacht kommen könnte, der Dichter habe selbst Situationen und Ereignisse erfunden, sondern es handelt sich um Darstellungen der bildenden Kunst, die um verständlich zu sein, natürlich allgemein Bekanntes bieten mussten.

Andrerseits garantiert auch der Charakter der Skaldenpoesie im allgemeinen das Alter und die verhältnismässig weite Verbreitung der verwendeten Vorstellungen. Denn da es sich meist um beiläufige Andeutungen handelt, so war für eine eigentliche Neuschöpfung von mythischen Situationen wenig Raum. Durch sie hätte der Dichter ja seine Ausdrücke jeglicher Verständlichkeit beraubt. Diese Erwägung wird auch dadurch bestätigt, dass fast alle in der Skaldendichtung verwendeten mythischen Vorstellungen bereits in den ältesten Gedichten verwertet oder angedeutet sind (Finnur Jónsson Ark. IX S. 1 ff.).

§ 69.

Mit denselben Elementen einer spätestens um a. 800 ausgebildeten Göttersage, wie die skaldische Dichtung sie bewahrt hat, arbeitet auch die eddische Götterdichtung. Was die Gestalt Óđinns angeht, bietet die Edda verschwindend weniges, was nicht die Skaldendichtung auch anführt. Es wird daher von dem endgültigen literarischen Urteil über die einzelnen Eddalieder abhängen, ob man in ihren mythologischen Schilderungen eine direkte Wiedergabe alter Göttersage oder etwa eine mehr oder weniger individuelle Deutung der in der Skaldensprache enthaltnen mythischen Ausdrücke zu sehen hat.

Zu den Erzählungen von Óđinns Taten und Schicksalen, wie die Edda sie bietet: von seiner Teilnahme an der Schöpfung der Welt (Vsp. 4), der Menschen (ebenda 17 ff.) und am ersten Kriege (24), von seinen Kämpfen gegen den Wolf (Vsp. 53, 2; Vafþr. 52. 53; Lok. 58; Hyndl. 45, 4) und gegen Riesen (Grimn. 50), von seinen Zauberkünsten (Hárb. 56 ff.; Lok. 24), seinen Totenerweckungen (Hárb. 113 ff.; Vegt. 1 ff.), von seinen Werbungs- und Liebesgeschichten (Höv. 95 ff., 103 ff.; Hárb. 42 ff.; Vegt. 11, 1. 2; Grimn. 7, 3), der Erzählung von Friggs Ehebruch mit Óđinns Brüdern (Lok. 26, 3. 4), von der Bestrafung der ungehorsamen valkyrja (Fáfn. 43; Sigrdr. 4; Helr. 8 ff.), von Óđinns Verhältnis zu Mímir (Vsp. 27 ff.): zu all diesen mehr oder weniger ausführlichen Berichten kommen noch einige weitere, die nur die spätere Literatur bewahrt hat. Nach Saxo hat Óđinn zweimal seine Herrschaft an einen Gegenkönig eingebüsst (Mitothin I S. 42 ff.; Ollerus III S. 129 ff.); als Vater des Balderus (III S. 112) nimmt er mit den andern Göttern an der Seeschlacht zwischen Balderus und Hotherus teil (III S. 118); die Prosaeinleitung der Reg. schildert eine der Wanderungen Óđinns in Gesellschaft mit Hœnir und Loke (vgl. Völs. c. 14); nach dem Sörla-Þáttr (Fas. I) ist Freyja die Geliebte Óđinns; er lässt ihr durch Loki ihren kostbaren Halsschmuck entwenden und will ihn nur unter der Bedingung zurückgeben, dass sie zwei Könige in einen nie endenden Kampf hetzt.

§ 70.

Aus der Skaldenpoesie ist Óđinn als Verleiher der Dichtkunst, als Gott der Dichter bekannt. Von diesem Motiv macht die Eddadichtung reichen literarischen Gebrauch, indem sie ihm belehrende Dichtungen ethischen wie mythologischen Inhalts gern in den Mund legt. So wird die didaktische Sammlung der Höv. als von Óđinn vorgetragen gedacht (mit Bestimmtheit Teil I, II, III, V). Der Dichter der Vafþr. bringt sein mythologisches Wissen in Form eines Streitgesprächs zwischen Óđinn und einem Riesen vor, und der Verfasser der Grimn. benutzt ein Motiv der volkstümlichen Óđinnsage (unten § 75), um damit einen längeren Vortrag Óđinns über mythologische Dinge einzukleiden.

§ 71.

Auf diese gesamte Götterdichtung soll hier, wie gesagt, nicht näher eingegangen werden.

Kurz ist nur noch von einer Art Weiterbildung zu sprechen, die sie in der frühen christlichen Zeit erfuhr. Bekanntlich sah man von seiten der Kirche in den heidnischen Göttern keines-

wegs bloss Truggebilde menschlicher Phantasie, sondern man hielt sie für historische Persönlichkeiten, die es durch bedeutende Taten und absichtlichen Betrug dahin gebracht hatten, dass man ihnen nach dem Tode göttliche Ehren erwies. Ein besonders klares Bild von dieser Auffassung bietet die oben (§ 48) angeführte Predigt des Aelfric. Dieselbe Vorstellung zeigt sich auch bei dem dänischen Canonicus Saxo (VI S. 274 ff.): nach ihm ist Othinus ein Zauberer, der durch seine Künste die Leute verführte, ihn als Gott anzusehen. Auf dieselbe Art fand man sich ja auch im Mittelalter mit den antiken Göttern ab (vgl. z. B. Konrad v. Würzbg. Troj. Krieg). Und nicht anders kann meiner Meinung nach Snorris Schilderung des Zauberers Óđinn aufgefasst werden. Snorri huldigte der seiner Zeit geläufigen kirchlichen Auffassung, dass Óđinn ein betrügerischer Zauberer gewesen sei, und er suchte sie zu beweisen, indem er aus der ihm — und uns — bekannten mythologischen Dichtung die Züge im Wesen Óđinns zusammenstellte, die ihn als einen Zauberer erscheinen liessen. So ist seine Schilderung von Óđinns Künsten (Hkr. I S. 18 ff.) entstanden, und es ist nach meiner Ansicht nicht gestattet, in ihr ein besonders altes und treu bewahrtes Bild des Gottes zu sehen und mithin dies Kapitel anzuführen als Beweis für die Ansicht, dass Óđinn überhaupt von Haus aus ein zum Gott erhobner Zauberer sei (vgl. v. d. Leyen, Germ. Abh. für H. Paul 1902, S. 154 ff.; oben § 35).

Der menschliche Óđinn ist aber dem Snorri und bereits der gelehrten Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts nicht bloss ein Zauberer, sondern auch ein gewaltiger Heerkönig, zu dessen Schilderung ja wieder die mythologische Dichtung reiches Material hergab. Als solcher soll er aus Ásaland oder Ásaheimr, das wegen des Namensgleichklangs nach Asien verlegt wird[1]), nach Nordeuropa eingewandert sein, eine Erzählung die in späterer Literatur öfters wiederkehrt (Herv. c. 2; Sörlaþáttr c. 1; Sturlaugssaga c. 1 Fas. III; Bósasaga c. 1 Fas. III). Ob diese Geschichte, die sich nicht jenseits von Schriften wissenschaftlichen Charakters zurückverfolgen lässt, wirklich alte Sagenerinnerungen birgt, ist äusserst zweifelhaft.

[1]) Auch Tyrkland, Troja und Byzantium wird in diesem Zusammenhang genannt. Näheres bei Olrik, Sakse I S. 37 ff.

---

6. Kapitel

Óđinn in der altnorwegischen Volkssage

§ 72.

Neben den Angaben der alten Skaldendichtung, die selbst aus heidnischer Zeit stammt, und der mit der Skaldenmythologie im ganzen übereinstimmenden eddischen Götterdichtung gibt es noch eine Reihe weiterer Zeugnisse über Óđinn, die allerdings in jüngeren Quellen überliefert sind, aber deshalb doch den älteren selbständig gegenüber stehen. Es sind dies Zeugnisse der altnorwegischen Volkssage. Sie berichten von Erscheinungen Óđinns auf Erden, von seinem Zusammentreffen mit bestimmten Menschen, und geben daher zur Kenntnis des Óđinnglaubens zum Teil wertvollere Beiträge als die älteren Quellen, soweit diese nicht direkt kultische und religiöse Beziehungen behandeln, sondern eine in der übersinnlichen Welt spielende Götterdichtung überliefern.

Die Saga Hákonar, Guttorms ok Inga (Böglungasögur; Fms. IX) berichtet in c. 20: „Nach Weihnachten in dem Winter vor dem Friedensschluss (zwischen Baglern und birkibeinar a. 1208) geschah es eines Abends, dass ein Mann geritten kam und den Schmied auf Nesjar um Herberge bat. Er bat ihn auch, sein Pferd zu beschlagen. Der Bauer sagte, das könnte er wohl. Sie standen also noch bei Nachtzeit auf und machten sich ans Schmieden. Der Bauer fragte: ‚Wo warst du vorige Nacht?‘ ‚In Međaldalr‘, erwiderte der Gast. Das war aber ganz im Norden von Þelamörk. Darum meinte der Schmied: ‚Du musst ein ganz gewaltiger Lügner sein; denn das ist vollkommen unmöglich‘. Dann machte er sich wieder an die Arbeit, aber das Eisen liess sich nicht schmieden, wie er wollte. Da sagte er: ‚Noch niemals ging es mir beim Schmieden so wie jetzt‘ sagte er. Der Gast erwiderte: ‚Schmiede nur so, wie es von selbst werden

will‘. Da wurden es grössere Hufeisen, als er je gesehen hatte. Aber wie sie sie anpassen wollten, da waren sie gerade richtig für das Pferd, und sie beschlugen es. Dann sagte der Gast: ‚Du bist töricht und unverständig. Warum fragst du mich gar nichts‘. Nun fragte der Schmied: ‚Wer bist du? Woher kommst du? Und wohin willst du?‘ Jener erwiderte: ‚Aus dem Norden des Landes bin ich gekommen, und lange habe ich mich in Norwegen aufgehalten. Aber jetzt will ich ostwärts nach Schweden. Lange bin ich zu Schiff gewesen; aber nun werde ich mich für eine Zeitlang ans Pferd gewöhnen müssen‘. Nun fragte der Schmied: ‚Wie weit willst du heut?‘ ‚Ostwärts nach Sparmörk‘ erwiderte jener. ‚Das kann nicht wahr sein‘, meinte der Bauer, ‚denn dahin kommt man zu Pferde kaum in sieben Tagen‘. Nun stieg jener zu Pferde. Da fragte der Bauer: ‚Wer bist du?‘ Er aber erwiderte: ‚Hast du von Óđinn erzählen hören?‘ ‚Wohl hörte ich ihn nennen‘, meinte der Bauer. ‚So kannst du ihn hier nun sehen‘, spricht der Gast, ‚aber wenn du's nicht glauben willst, weil ich dir's gesagt habe, so sieh nun zu, wie ich mit meinem Pferde über den Zaun sprenge‘. Das Pferd ging rückwärts. Er gab ihm die Sporen und sprengte an. Da sprang das Pferd über den Zaun, ohne anzustossen. Der war sieben Ellen hoch. Nie sah der Schmied den Reiter wieder. Vier Tage später kämpften König Sörkvir und König Eiríkr in Schweden. Diese Geschichte erzählte im selben Winter jener Schmied in Túnsberg dem Jarl Filippus, und dieser (oder „einer, der dabei zugehört hatte“?) erzählte sie uns. Der Hof heisst Píslir, und der Bauer, der die Hufeisen schmiedete, heisst Þórđr vettir“.

Die anschauliche und etwas ungelenke Erzählungsweise in dieser Geschichte deutet auf eine echte, aus dem Volksmunde stammende Sage, und die ausdrückliche Nennung der Gewährsmänner benimmt jeden Zweifel daran. Auch ist die Geschichte sehr bald nach ihrer Entstehung aufgezeichnet worden. In der einen Fassung der Saga, nach der sie hier angeführt wurde, scheint die Óđinn-Episode nachträglich angehängt zu sein, da sie ihrem Inhalt nach chronologisch an eine frühere Stelle in der Saga gehört. In der etwas jüngeren Fassung dagegen, die als Erweiterung der ersten etwa in den Jahren 1220—30 ent-

standen ist (F. J. Lit. 2, 641. 642) und auf die eine dänische Übersetzung von a. 1599 zurückgeht (Fms. IX, Formáli S. VIII), ist die Geschichte an die chronologisch richtige Stelle gesetzt. Daraus folgt also, dass die Episode zwar in der ersten Niederschrift der Saga, die alsbald nach den Ereignissen von 1208 erfolgte, kaum gestanden hat, dass sie aber noch angefügt worden ist, bevor die zur zweiten Fassung führende Bearbeitung vorgenommen wurde, also jedenfalls im ersten Jahrzehnt, das den Begebenheiten folgte.

Ihrem Inhalt nach berichtet die Sage, dass Óđinn als nächtlicher Reiter sich kurz vor einer Schlacht einem Manne gezeigt habe, und in der Richtung nach dem künftigen Kampfplatze abgeritten sei.

Ähnliche Erzählungen müssen auch Snorri bekannt gewesen sein, da er von Óđinn sagt: „Oft schien er sich den Schweden zu zeigen, bevor es zu schweren Kämpfen kam“ (Hkr. 1, 22). Sie schliessen sich an andre Züge altnordischen Aberglaubens gut an. Dass man unmittelbar vor einem bevorstehenden Kampfe göttliche oder gespenstische Wesen reiten sieht, ist in der alten Literatur mehrfach bezeugt. Víga-Glúmr hat kurz vor dem schweren Kampfe am Hrísateigr einen Traum, den er in einer Strophe folgendermassen berichtet: „Ich sah einen grossen Götterritt (godreiđ) über die Erde hin; Schwertgetöse wird sich erheben; der Gruss grauer Speere ist gekommen“ (Vígagl c. 21; B 113 A 119: Str. 6). Um einen solchen Götterritt handelt es sich auch bei der Erscheinung, die sich kurz vor dem an Njáll verübten Mordbrande auf Reykir gezeigt haben soll (Njála c. 125, 1 ff.). Hildiglumr geht eines Nachts hinaus und vernimmt ein Getöse: „Dann blickte er nach Westen und meinte dort einen feurigen Ring zu sehen und in dem Ringe einen Mann auf grauem Pferde. Er ritt scharf und zog rasch vorüber. Er hielt einen flammenden Brand in der Hand und ritt so nahe heran, dass Hildiglumr ihn genau sehen konnte: er war pechschwarz. Mit lauter Stimme sprach er die Strophe: ‚Ich reite auf dem bereiften, nassmähnigen Pferde, Unheil bringend; Feuer ist an den Enden, Gift in der Mitte; Flosis (Njálls Gegner) Pläne sind wie ein Stab, den man schleudert‘. Darauf schien der Mann seinen Brand ostwärts nach den Bergen zu

schleudern und ein grosses Feuer schien ihm entgegenzuschlagen, so dass man nicht nach den Bergen hinsehen konnte. Der Mann schien ostwärts unter das Feuer zu reiten und verschwand dort". Hjalti Skeggjason bemerkt zu diesem Gesicht: „Du hast eine gandreiđ (Gespensterritt) gesehen: das geschieht stets vor grossen Ereignissen". Auf grauem Pferde wie dieser unheilverkündende Reiter erscheint auch der tote Klaufi vor dem letzten Kampf und Fall seines Verwandten Karl (oben S. 49). Und dadurch ist der Zusammenhang dieses Glaubens an gespenstische, Kampf und Totschlag verkündende Reiter mit dem Glauben an das Erscheinen Toter in solchen Fällen (oben § 18) angedeutet. Auch die álfar sieht man bei bedeutsamer Gelegenheit in Scharen reiten (Biskupasögur I S. 417, Guđm. s. c. 6). Hiermit ist der volkstümliche Hintergrund für die angeführte Erzählung von Óđinns Erscheinen gegeben.

Die nächste Anknüpfung aber innerhalb des Óđinnglaubens selbst findet dieses Motiv im Volksglauben andrer germanischer Stämme, wo ja das nächtige Erscheinen des Odinsjægers, des wilden Jägers usw. Kriege und andre gefährliche Ereignisse anzeigt (vgl. A. Olrik Dania VIII S. 159. 146; E. H. Meyer S. 238. 242).

Auch das Motiv, dass der Nachtreiter sein Pferd beschlagen lässt, ist dem Sagenkreise vom wilden Jäger nicht fremd (E. H. Meyer S. 240. 243. 247. 253; Grimm [4] II S. 787).

§ 73.

Eine andre norwegische Volkssage über Óđinn bietet die Hkr. (I S. 95 ff. Hálfd. sv. c. 8). „König Hálfdan hielt sich während des Julfestes in Hađaland auf. Da geschah am Julabend etwas Wunderbares: wie die Leute bei Tische sassen und viele beisammen waren, verschwanden alle Speisen und aller Trank von den Tischen. Der König blieb betrübt sitzen, und die andern gingen nach Hause. Um zu erfahren, was an diesem Ereignis schuld sei, liess der König einen zauberkundigen Finnen festnehmen. Er wollte ihn zur Aussage zwingen und liess ihn foltern; aber er erfuhr nichts von ihm. Der Finne wendete sich um Hilfe vornehmlich an Haraldr, den Sohn des Königs, und Haraldr bat um Schonung für ihn, erlangte aber

nichts. Da verhalf er ihm gegen den Willen des Königs zur Flucht und folgte ihm selbst. Auf der Wanderung kamen sie zu einer Stätte, wo ein Häuptling ein grosses Gelage hielt. Sie wurden ausgezeichnet aufgenommen und nachdem sie bis zum Frühjahr dort geweilt hatten, geschah es eines Tages, dass der Häuptling zu Haraldr sprach: ‚Dein Vater meint, es sei ein grosser Verlust für ihn gewesen, dass ich ihm in diesem Winter einige Speisen entwendet habe; aber dir will ich mit einer freudigen Nachricht lohnen. Dein Vater ist jetzt tot, und du sollst heimkehren. So wirst du das ganze Reich erhalten, das er besessen hat, und dazu ganz Norwegen".

Der Hálfdanar Þáttr svarta c. 4 (Fms. X; Flat. I S. 563 ff.) erzählt dasselbe, nur dass er noch die Episode von der Gefangenschaft des Riesen Dofri und seiner Befreiung einfügt, woran dann weiter c. 5 und 6 des Þáttr (Flat. I S. 564 ff.) anknüpfen. An die mit der Hkr. übereinstimmende Erzählung vom Aufenthalt des Haraldr bei dem Häuptling, der die Speisen Hálfdans entwendet hat, knüpft aber der Þáttr eine Betrachtung über das heidnische Julfest und setzt dieses in Zusammenhang mit Óđinn, der selbst den Beinamen Jólnir führt. Der zauberkundige Häuptling ist nämlich nach dem Verfasser des Þáttr kein andrer als Óđinn, was auch in dem Stück Uphaf ríkis Haralds c. 1 (Fms. X; Flat. I S. 567), das nach Mogk (II S. 820) vom selben Verfasser stammt, klar ausgesprochen wird: „Weder Hálfdan noch sein Sohn hatten Glück mit dem Julfest. Þórr raubte einmal dem Haraldr alle seine Julvorräte; Óđinn aber hatte in gleicher Weise den Hálfdan beraubt". Es könnte auf den ersten Blick so scheinen, als sei die Hereinziehung Óđinns eine Neuerung der jungen Flat., da die Hkr. ihn nicht nennt. Aber es lässt sich nachweisen, dass Óđinn bereits in einer Quelle, die älter ist als die Hkr., mit dieser Geschichte in Verbindung gestanden hat [1]). Im Ágrip af Noregs Honunga Sögum (hrsg. von Dahlerup Samf. II), das mit der Geschichte des Königs Hálfdan beginnt, von dem aber das erste Blatt bis auf geringe Reste

[1]) Dass die Hkr. hier eine ältere, auch vom Hálfdanar Þáttr benutzte Quellendarstellung verkürzt hat, nimmt Gjessing (Undersögelse om Hongesagaens Fremvæxt 1, 76. 77) mit Recht an.

fehlt, folgen auf die Nachricht, dass Haraldr König geworden war, und auf eine Bemerkung über seinen Beinamen die Worte: „Aber hier ist Aufklärung zu geben über die Frage, welche Christen stellen, was denn die Heiden von Jul gewusst hätten, da doch unser Julfest sich von der Geburt unseres Herrn herschreibt. Die Heiden bereiteten ein Gastmahl, und zwar zur Ehrung Óđinns. Und Óđinn ist mit vielen Namen benannt; er heisst Viđrir, und er heisst Hárr und Þriđi und Jólner, und nach Jólner war jól benannt". Diese Erörterung wäre sinnlos, wenn nicht eine Erzählung vorher gestanden hatte, in der von Jól und Óđinn die Rede gewesen ist. Da die Erörterung sich aber genau mit der im Hálfdanar Þáttr angestellten Betrachtung über das Julfest deckt, so ist es schon darum wahrscheinlich, dass sie auch hier zur Erläuterung derselben Episode im Leben Hálfdans gedient hat wie dort. In der Tat lassen sich die Wortreste auf dem Bruchstücke vom ersten Blatt des Ágrip in sehr passender Weise ergänzen zu der in der Hkr. und im Hálfdanar Þáttr gegebnen Erzählung von der Flucht des Haraldr mit dem Finnen und ihrem Aufenthalt bei dem Häuptling, der dem Hálfdan die Julvorräte entwendet hat (Dahlerup u. Storm, Ágrip S. 97. 98). Es kann also kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass bereits das Ágrip, eine auf guter Tradition beruhende Geschichtsquelle aus der letzten Zeit des 12. Jahrhunderts, das Verschwinden von Hálfdans Julvorräten berichtet und mit Óđinn in Verbindung gesetzt hat[1]). Es handelt sich in dieser Geschichte also offenbar um eine alte norwegische Volkssage, die an die Gestalten des Haraldr hárfagri und seines Vaters geknüpft war. Óđinns Beiname Jólnir, der in der Erläuterung zu dieser Geschichte angeführt wird, findet sich bereits in der heidnischen Skaldendichtung (Þórsdr. 12, $_7$ B 142 A 150), und da die Volkssage den Óđinn mit dem Julfest in Verbindung setzt, besteht kein Grund zu bezweifeln, dass dieser sein Beiname tatsächlich mit dem Worte Jól zusammenhängt.

Bedeutsam ist ferner, dass Óđinn auch dem Óláfr Trygg-

[1]) Dass Ágr. seine Erzählung bereits aus einer älteren romantischen Saga über Haraldr (Gjessing, Undersögelse om Kongesagaens Fremvæxt 1, 43—51) geschöpft habe, möchte ich nicht mit Gjessing (a. a. O. S. 38) behaupten.

vason gerade am Julabend erschienen sein soll (vgl. Oddr 1853 c. 32, Fms. X c. 39; die Hkr., die hier einfach die Erzählung des Oddr wiedergibt, lässt die nähere Zeitbestimmung aus, und infolgedessen findet sich diese auch nicht in den noch jüngeren Quellen), vgl. § 75.

Durch diese Verbindung mit jól tritt nun die Gestalt Óđinns in Zusammenhang mit dem ganzen grossen Kreise von Aberglauben, der sich um diese Festzeit schliesst. Die Julzeit ist ja die Hauptzeit für alles gespenstische Treiben. Zur Julzeit spielen die grossen Gespenstergeschichten der Eyrb. (c. 53, $_4$ ff.) und Flóam. (c. 22); am Jultage wird nach der Grett. (c. 32) Glámr getötet, und hebt somit die Geschichte von seiner Wiedergängerei an; alljährlich am Julabend besuchen die menschenraubenden Unholde den Hof zu Sandhaugar (Grett. c. 64). Zur Julzeit gehen auch nach neuerem nordischen Glauben Geisterscharen um. Zu Pferde zieht in Norwegen die Jolereid (Aasen) umher. Auch die Aasgaardreie „der Asgardritt" (andre Erklärungen bei Aasen, Artikel Oskereid), eine gespenstische Schar, die Pferde aus den Ställen nimmt und sie die Nacht über reitet, treibt ihr Wesen vor allem in der Julnacht (Storaker, Historisk Tidskrift, Kristiania, I S. 462. 464. 479). Sie dürfte nicht ohne Zusammenhang sein mit den alten Vorstellungen von gođreiđ und gandreiđ. Am meisten anklingend an die alte Erzählung von Óđinn, der dem Könige die Julvorräte entführt und davon selbst ein Gastmahl hält, dürfte ein norwegischer Bericht über eine Schar von Julgespenstern, Jolaskreidi genannt, sein: man verlässt am Julabend die Stube, nachdem man darin Speisen und Bier aufgesetzt hat; alsbald erscheint eine Schar von Trollen und verzehrt die Vorräte (Sande II S. 49). Einer andern Schar von umherreitenden Gespenstern, den Jolasveinar (Aasen, Artikel Jolesveinar; Rietz, Artikel Julkors) setzt man ihre Mahlzeit auf die Türschwelle (Sande II S. 9 ff.).

Was aber speziell die Verbindung der Gestalt Óđinns mit dem Aberglauben der Julzeit angeht, so ist wiederum auf den Volksglauben der aussernorwegischen Stämme hinzuweisen. Der dänische Odinsjæger (Olrik Dania VIII S. 145 ff.), in deutschen Gebieten der Wode (Müllenhoff S. 372; Wuttke, der deutsche Volksaberglaube[1] S. 15) und andre Erscheinungsformen der

wilden Jagd (Grimm[4] II S. 768. 772. 775. 778. 779 und III S. 281) gehen ja vornehmlich zur Julzeit um, wobei sie auch in die Häuser eindringen und Opfer verlangen.

§ 74.

Eine norwegische Volkssage ist weiterhin zu sehen in einer Erzählung, die sich in etwas unvermittelter Weise an die im nächsten § zu behandelnde Geschichte vom Besuch Óđinns bei Óláfr Tryggvason anschliesst. Óđinn hat als unerkannter Gast des Königs Schlafgemach geteilt. Als aber der König am Morgen erwacht, ist der Gast verschwunden. „Da sprach der König: ‚Ruft mir meinen Leibkoch'. Und so geschah es. Der König fragte ihn: ‚Kam jemand zu dir, als du die Speisen für uns zubereitetest?' Er sagte, es sei ein Mann gekommen und habe gemeint: ‚Das sind nicht Vorräte für eines Königs Tisch, wenn man nur mageres Fleisch hat. Komm mit mir'. Und ich ging mit. Wir kamen zu einem Hause, und da sah ich geschlachtete Kühe, so fett wie ich noch nie welche gesehen hatte. Und davon habe ich nun Fleisch auf den Schüsseln zurechtgeschnitten'. Der König sagte: ‚Nimm es heraus und gib es keinem Menschen'. Und wenn man einen Hund daran liess, starb der gleich. Darauf wurde es alles verbrannt". (Oddr 1853 c. 32, Fms. X c. 39; Hkr. I S. 378; Fms. II c. 197; Flat. I S. 375 ff. c. 305.) Wie der König, da sein nächtlicher Gast verschwunden ist, sofort auf den Gedanken kommt, seinen Koch rufen zu lassen, versteht man nicht. Jedenfalls handelt es sich einfach um eine etwas ungeschickte Überleitung zu einer weiteren Sage, die man auch von Óđinn erzählte, aber ohne dass sie in engerem Zusammenhang mit der vorhergehenden Episode stünde.

Man hat also wohl in Norwegen erzählt, Óđinn habe einmal Fleischstücken für die Küche des christlichen Königs geliefert, um diesen damit zu vergiften. Wenn man nicht annehmen will, dass dieser Zug für die vorliegende Gelegenheit von einem Erzähler frei erfunden ist, so kann daran erinnert werden, dass sich in dem volkstümlichen Sagenkreise vom wilden Jäger ein verwandtes Motiv findet: der Nachtjäger verehrt Leuten, die ihm begegnen, unschmackhafte Fleischstücken (Grimm[4] II S. 781). Wer in seinen Jagdruf einstimmt, erhält Stücke von Pferde-

oder Menschenfleisch zugeworfen (ebenda S. 774. 775. 776; vgl. auch S. 771; E. H. Meyer S. 239).

§ 75.

In dem ersten Teil der soeben behandelten Erzählung wird berichtet, wie Óđinn als einäugiger alter Mann mit breitkrämpigem Hute sich an einem Julabend bei Óláfr Tryggvason einstellt. Er gefällt dem Könige, da er vieles von fremden Ländern und alten Zeiten zu erzählen weiss. Unter anderm berichtet er von dem sagenhaften König Ögvaldr, der ganz in der Nähe begraben liegt. Als der König zur Ruhe geht, lässt er den Gast an sein Bett rufen und fährt fort, ihn auszufragen. Endlich, nachdem sein Bischof ihn ermahnt hat, schläft der König ein. Doch sobald er erwacht, wünscht er den Alten wieder zu sprechen; dieser aber ist verschwunden.

Obwohl diese Erzählung in ihrer überlieferten Form stark geistliches Gepräge zeigt — Oddr meint, der Gast habe den König nur zu dem Zweck so lange in die Nacht hinein unterhalten, damit er am Morgen die richtige Abhaltung des Gottesdienstes versäume (c. 40 Schluss) —, so kann doch kein Zweifel sein, dass es sich hier um eine norwegische Volkssage handelt, die an die Person des berühmten Königs angeknüpft worden ist. Die Einflechtung der norwegischen Lokaltradition über Ögvaldr spricht auch dafür.

Das Motiv der Sage — Óđinn, der als unerkannter Gast einen König besucht — lässt sich nun in der alten Literatur noch weiter verfolgen. Zwar die entsprechende Erzählung der Flat. (II S. 134. 135 O. h. c. 106), nach der Óđinn als Gast auch Óláfr den Heiligen besucht und ihm abends am Bett alte Königssagen erzählt, ist nur eine literarische Nachbildung der eben behandelten Episode. Die selbständige Wendung am Schluss, wonach der Gast den König fragt, wer von den Königen der Vorzeit er wohl am liebsten sein möchte, worauf Óláfr sich für Hrólfr kraki entscheidet und der Gast sich nunmehr verrät durch die Frage, warum er denn nicht der grosse König, Dichter und Zauberer Óđinn sein wolle, ist eine literarische Schöpfung, durch die der Verfasser Kenntnis der Snorrischen Mythologie und der Fornaldarsagaliteratur verrät.

Für höheres Alter der Gast-Sage aber spricht ihre Verwendung als Rahmenmotiv in einem Eddaliede, den Grimn. Lässt man einmal zunächst die einleitende und schliessende Prosa, über deren literarischen Charakter noch kein endgültiges Urteil gefällt ist (vgl. Sijmons, Einleitung S. CLIX), beiseite, so ergibt sich folgende Rahmenerzählung: Óđinn hat acht Tage lang zwischen Feuern sitzen müssen, die ihm so nahe kommen, dass sein Mantel zu brennen anfängt. Niemand hat ihn gespeist ausser Agnarr, dem Sohn des Geirrøđr. Ihm soll für den Trunk, den er gereicht hat, Heil widerfahren. Er soll Alleinherrscher des Gotenreiches werden (Str. 1—3). Die Huld der Götter wird dem verheissen, der das Feuer angreift (um es zu beseitigen), vgl. Str. 42. Da aber Geirrøđr sich nicht rührt, um Óđinn zu helfen, obwohl dieser durch Nennung seiner Beinamen (Str. 46 ff.) bereits deutlich genug darauf hingewiesen hat, wer er ist, so bricht der Gott endlich erzürnt in die Worte aus: „Berauscht bist du, Geirrøđr, allzuviel hast du getrunken. Viel geht dir verloren, da du nun meinen Beistand verlierst . . . Vieles habe ich dir gesagt, wenig verstandest du. Freunde werden dich verraten. In Blut getaucht sehe ich das Schwert meines Freundes. Waffenmüde Krieger werden zu Óđinn eingehen. Dein Leben naht seinem Ende. Feindlich sind dir die dísir gesinnt. Denn ich bin Óđinn. Nun komm zu mir, wenn du kannst“ (Str. 51—53).

Es bedarf kaum der Annahme, dass im Eingang und Schluss Strophen weggefallen seien, die Situation geht aus dem überlieferten Text klar genug hervor: Óđinn ist bei Geirrøđr, der sich bisher seines Beistandes zu erfreuen hatte (Str. 51, 3), als Gast eingekehrt. Er wird aber nicht erkannt und als Fremdling grausam behandelt. Aus seiner Kenntnis mythischer Dinge, die er sodann im Hauptteil des Gedichtes vorträgt, ist klar zu ersehen, dass er Óđinn ist. Da aber Geirrøđr ihn dennoch nicht erkennt, trifft ihn die Strafe: Óđinn entzieht ihm seinen Beistand, und er wird daher im Kampfe fallen. In den Schlussworten (Str. 53, 4) verhöhnt der enteilende Gott den König, für den es nun zu spät ist, an dem Gast das Versäumte gut zu machen.

Etwas andres ist bei unbefangner Interpretation kaum aus

Str. 51 ff. herauszulesen. Der Verrat durch Freunde (52, 2), das blutige Schwert (52, 3. 4), die Gefallnen (53, 1), die valkyrjur (53, 3): alles deutet auf ein Ende im Kampfe hin, und ein solches ist ja auch die ganz natürliche Folge davon, dass der Siegesgott dem Helden seinen Beistand entzieht (51, 3). Es handelt sich also um eine Erzählung, nach der ein Óđinnschützling seinen Helfer in leichtfertiger Weise beleidigt und daher seines Schutzes verlustig geht. Die Geschichte ist darin nicht unähnlich der von Hrólfr kraki, der seinen unerkannten Beschützer Hrani-Óđinn beleidigt, indem er die Waffen, die dieser ihm anbietet, zurückweist (Hrólfss. c. 30). Sein Kämpe Bǫđvarr meint darauf, der Mann sei doch wohl Óđinn gewesen, und es sei sehr zweifelhaft, ob Hrólfr von nun an noch von dem gewohnten Siegesglück begleitet sein werde. In der Tat kommt bald danach Hrólfr mit seinen Kämpen bei dem Überfall zu Lejre um.

Die Prosastücke, von denen die Verse der Grimn. eingeschlossen sind, geben ja allerdings ein andres Bild von der Situation. Da wird von den Königssöhnen Agnarr und Geirrøđr erzählt, die beim Rudern verschlagen und von einem Bauernpaar, das sie aufnimmt, erzogen werden, Geirrøđr vom Manne, Agnarr von der Frau. Als sie von ihren Pflegeeltern dann wieder nach Hause gesandt werden, stösst Geirrøđr auf den Rat seines Pflegevaters den Bruder mit dem Boote hinaus in die Wogen und geht allein heim, wo er die Königsherrschaft erhält. Nun wird mitgeteilt, die Bauersleute seien Óđinn und Frigg gewesen. Frigg klagt den Geirrøđr bei ihrem Gemahl an, er sei grausam gegen seine Gäste. Óđinn macht sich daher unerkannt auf den Weg zu dem Könige, um die Wahrheit der Anklage zu erproben, und nun folgt, was die Verse erzählen. Nach dem Schluss des Gedichtes berichtet ein kurzes Prosastück, der König sei rasch aufgesprungen, um Óđinn von dem Feuer zu befreien, sei aber dabei in sein eignes Schwert gestürzt, das ihm von den Knien geglitten war.

Diese Erzählung vom Tode des Geirrøđr kann man allenfalls angedeutet finden in Str. 52, 3. 4 (mæke liggja ek sé míns vinar allan í dreyra drifenn). Doch muss diese Stelle keineswegs notwendig so aufgefasst werden, dass Geirrøđr durch sein eignes

Schwert sterben solle: sie kann ganz allgemein bedeuten, dass ihm ein blutiger Kampf bevorsteht, oder auch, dass ihn ein andrer Schützling (vinr) Óđinns im Kampfe fällen wird. Dass Wichtigste ist jedenfalls, dass der ganze Zusammenhang, in dem die Stelle steht, auf einen bevorstehenden Kampf und nicht auf einen Unfall, wie ihn die Prosa schildert, hinweist.

Nun fragt es sich aber, woher die Schlussworte der Prosa stammen, wenn sie nicht den ursprünglichen Schluss der im Liede geschilderten Sage bilden. R. Much hat die Gleichheit der in der Prosa erzählten Geirrøđr-Geschichte mit der Erzählung von einem andern Óđinnschützling, dem König Heiđrekr (Herv.), nachgewiesen (Z. f. d. A. 46, 312 ff.). Wie Geirrøđr den Agnarr, so beseitigt Heiđrekr seinen Bruder Angantýr. Später kommt Óđinn als unerkannter Gast zu ihm. Weiterhin deckt sich nun diese Episode nach der vollständig erhaltnen Fassung der Herv. nicht mit der Geschichte des Geirrøđr. Wohl aber tat sie das in der andern unvollständig erhaltnen Fassung der Saga. Denn wie aus den Lehren, die in dieser Fassung dem Heiđrekr vorher gegeben werden, hervorgeht, hat dieser den Gast schlecht behandelt und ist zur Strafe dafür gestorben, indem er in sein vor ihm liegendes Schwert Tyrfingr gestürzt ist. Und wie dem Geirrøđr sein dem Bruder gleichnamiger Sohn Agnarr, so folgt dem Heiđrekr sein Sohn Angantýr, der den Namen des zuvor ermordeten Bruders trägt.

Aus dieser Gleichheit der beiden Erzählungen folgt meiner Ansicht nach, dass der Verfasser der Grimn.-Prosa, dem in den Versen die zugrunde liegende Situation nicht klar und ausführlich genug geschildert erschien, zu deren Ergänzung eine Anleihe bei der Herv. gemacht hat. Die Erwähnung des blutigen Schwertes in Str. 52, $_{3.4}$ schien die Annahme zu rechtfertigen, dass Geirrøđr wie Heiđrekr durch sein eignes Schwert umgekommen sei. War aber die Geschichte von Heiđrekr einmal herbeigezogen, so bot sie auch Anweisungen zu weiterem Ausbau der Erzählung. Entsprechend den beiden Angantýr ergab sich neben dem jungen Agnarr der Verse ein älterer, der also ein Bruder des Geirrøđr gewesen war. Dies Verhältnis: zwei Brüder, von denen der eine den andern zugrunde richtet, ward endlich näher ausgestaltet durch Heranziehung des Eingangs-

motives, der Geschichte von zwei Brüdern, die zusammen auf ein Eiland verschlagen sind. Diese Erzählung ist ein selbständiges Märchen, das noch heut in Norwegen und Lappland vorhanden ist (Mogk II S. 584. 585; Much a. a. O. S. 310. 311).

Nach der hier ausgesprochnen Auffassung ist also die Prosa der Grimn. wie eine ganze Anzahl andrer Prosastücke der Eddasammlung (Sijmons, Einleitung § 23; F. J. Lit. 2, 845) eine literarische Arbeit aus der Zeit, da man die Eddalieder sammelte: eine Fornaldarsaga und ein Volksmärchen sind ihre wichtigsten Quellen.

Das alte Volkssagenmotiv von Óđinn als Gast bieten also die überlieferten Grimn. (Verse + Prosa) sogar in zwei Fassungen. Nach der einen (Verse) besucht Óđinn als unerkannter Gast einen seiner Schützlinge. Da dieser ihn schlecht behandelt und nicht erkennen will, entzieht der Gott ihm seine Gunst und lässt ihn im Kampfe umkommen. Die andre Fassung entstammt der Herv. Gestr inn blindi (nach der andern Fassung der Saga: Gestumblindi), ein hersir im Reiche des Königs Heiđrekr, wird vor das Gericht des Königs geladen. Da er Schlimmes befürchtet, opfert er dem Óđinn um Hilfe. Darauf kommt ein Mann zu ihm, der sich Gestr nennt und sich bereit erklärt, für ihn an den Hof des Königs zu gehen. Dort stellt Heiđrekr ihm die Wahl, entweder sich dem Urteilsspruch zu unterwerfen oder sich zu befreien, indem er dem Könige Rätselfragen stellt, die er nicht lösen könne. Gestr wählt das letztere, und nun folgt die Rätselsammlung der Heiđreksgátur (Edd. min. S. 106 ff.). An der letzten Frage (Was sagte Óđinn dem Baldr ins Ohr, bevor er auf den Scheiterhaufen gelegt wurde?) erkennt Heiđrekr den Gott. Erzürnt darüber, dass er hintergangen worden ist, schlägt er mit dem Schwerte nach Óđinn. Dieser aber entfliegt als Falke und spricht noch im Verschwinden die Verwünschung gegen den König aus, dass er von Knechten ermordet werden möge (Herv. c. 15). Dies tritt denn auch ein. Eine andre Fassung des Schlusses ist durch die erwähnten Ausführungen von Much erwiesen worden.

In ihrer überlieferten Form ist diese Erzählung keine Volkssage mehr. Sie enthält ein internationales Erzählungsmotiv, in den gebräuchlichen Formen der Fornaldarsagaliteratur

wiedergegeben (Edd. min. Einl. S. XCII. XCIII). Das fremde Motiv verschuldet die eigentümliche Spaltung des Gestr. in zwei Personen, der heimischen Literatur aber gehört der Zug an, dass der Gast Óđinn ist und dass er für die ungastliche Behandlung, die ihm zuteil wird, eine Strafe verhängt. Also auch in dem reichen Motivschatz der Fornaldarsagaliteratur findet sich die alte Geschichte von dem als unerkannter Gast auftretenden Óđinn. Es kann kein Zweifel sein, dass es sich hierbei um einen Zug alter Volkssage handelt, der in heidnischer Zeit an die Gestalt Óđinns geknüpft war. Dass dieser Zug der norwegischen Volksüberlieferung angehörte, zeigt die angeführte Erzählung von Óđinn und König Óláfr, und dass er in verhältnismässig früher Zeit vorhanden gewesen sein muss, zeigt der Umstand, dass er bereits vom Verfasser der Grimn. benutzt wurde, um aus ihm die Rahmenerzählung für ein mythologisches Lehrgedicht herzustellen [1]).

§ 76.

Endlich ist noch auf eine Anzahl von Erscheinungen Óđinns einzugehen, die in den Fornaldarsögur und einigen andern späten Literaturwerken berichtet werden.

Als Eiríkr vor der Schlacht auf den Fyrisvellir dem Óđinn um Sieg geopfert hat (oben § 37), erscheint ihm ein Mann mit breitkrämpigem Hut und reicht ihm einen Rohrstengel mit der Anweisung, ihn über die Schar der Feinde zu schleudern mit den Worten: „Óđinn hat euch alle!" Eiríkr folgt seinem Rate, der Rohrstengel verwandelt sich im Fliegen in einen Speer, und nun wird das feindliche Heer mit Blindheit geschlagen und zum grössten Teil durch einen Bergrutsch vernichtet (Styrbjarnar Þáttr c. 2). Der Bergrutsch in der Ebene von Upsala bezeichnet, wie Finnur Jónsson (Lit. 2, 785) treffend bemerkt, zur Genüge den rein literarischen Charakter der vorliegenden Episode. Man wird sich daher hüten müssen, die Erzählung vom persönlichen Erscheinen Óđinns auf ein Opfer hin ohne weiteres als eine Volkssage anzusehen, die sich bereits in alter

[1]) Nicht mehr hergehörig sind rein literarische Schöpfungen, wie die Geschichten von Tóki Tókason und Nornagestr, vgl. Golther S. 341 ff.

Zeit an das historische Ereignis der Schlacht angeknüpft habe. Über die Konstatierung eines literarischen Motives kommt man nicht hinaus.

Nach der Prosa zur Helg. Hu. II opfert Dagr dem Óđinn, damit er ihm helfe, seinen von Helgi erschlagnen Vater zu rächen. Óđinn leiht dem Dagr seinen Speer, mit dem dieser die Rache vollführt. Ob diese Erzählung wirklich einen alten Sagenzug enthält, ist zweifelhaft. Der Charakter der sonstigen Prosastücke dieses Liedes macht die Annahme von Sijmons (Einl. S. CLVI ff.) wahrscheinlich, dass es sich hier nur um eine freie Ausführung der Worte von Str. 33, 3. 4 handelt: „Óđinn allein ist an allem Unheil schuld, da er Streit unter den Verwandten erregt hat".

Óđinns Erscheinen am Bett des verwundeten Sywardus (Saxo IX S. 446) ist oben berichtet (§ 39).

Nach der Ketils saga hængs c. 3 (Fas. II) trifft der schiffbrüchige Ketill einst einen Mann, der vor seinem Hofe Holz spaltet. Er nennt sich Brúni, nimmt Ketill bei sich auf und vermählt ihm seine Tochter. Zum Abschied gibt er ihm einen Bogen und Pfeile. Mit diesen besiegt Ketill den Finnenkönig Gusi und gewinnt so für sich dessen kostbare Pfeile und für dessen Bruder Brúni das Königtum. Nach dieser Erzählung erscheint Brúni als ein zauberkundiger Finne und Bruder des Finnenkönigs. Doch hat Detter (Z. f. d. A. 32 S. 449 ff.) sicher mit der Annahme recht, dass in seiner Gestalt sich Óđinn birgt. Denn den Namen Brúni trägt Óđinn auch in einer andern Sage (Saxo VII S. 374 ff.; Sögubrot c. 8. 9, Fas. I). Und im Besitz von Zauberpfeilen zeigt ihn nicht nur die noch zu erwähnende Geschichte des Haddingus (Saxo I S. 52 ff.), sondern auch neuere nordische Volkssage (Cav. II Till. VI; Olrik, Sakse II, 2).

Eine literarische Nachbildung der Brúni-Episode und mithin indirekt eine Óđinn-Geschichte ist die Erzählung von Jólfr, der dem Oddr zauberkräftige Steinpfeile schenkt (Örv. c. 36; vgl. Detter a. a. O. S. 450; Boer, Ark. VIII S. 106. 107). Die Annahme allerdings, dass sein Name mit dem Óđinnnamen Jalfađr zusammenhänge, ist mit Finnur Jónsson (Lit. II S. 815) zurückzuweisen.

Andre gelegentliche Erscheinungen Óđinns berichten —

wohl nicht ohne direkten Zusammenhang untereinander (vgl. oben S. 24 Fussn. 1) — die Harđars. (c. 15) und die Barđars. (c. 18). Nach der ersteren trifft Hörđr, als er sich auf den Weg gemacht hat, um den Grabhügel des Sóti zu erbrechen, vor einem Hause im Walde einen Mann in blaugestreiftem Mantel. Er nennt sich Björn, gibt ihm Ratschläge, wie er zu verfahren habe, und reicht ihm ein Schwert, das ihm bei seinem Vorhaben von Nutzen sein soll. Als Hörđr nach erledigtem Werk zurückkehrt, ist Björn verschwunden, und man vermutet, er sei Óđinn gewesen.

Nach der Barđarsaga kommt auf die Flotte des Gestr, der nach Helluland segelt, um dort den Raknarshügel zu erbrechen, ein einäugiger Mann in blaugeflecktem Mantel, der sich Rauđgrani nennt. Er predigt den Leuten heidnischen Glauben und fordert sie auf zu opfern. Doch der Priester Jósteinn schlägt ihm ein Kreuz an den Kopf, worauf er über Bord stürzt. Man hält ihn für Óđinn.

Eine Erscheinung Óđinns bei einer besondern Einzelgelegenheit berichten auch die späteren Fassungen der Sage von Jörmunrekr. Als in der Halle des Jörmunrekr der Kampf zwischen den Rächern der Svanhildr und den Leuten des Königs tobt, tritt Othinus auf und weist die Königsmannen an, ihre Gegner, die gegen Geschosse gefeit sind, durch Steinwürfe zu töten (Saxo VIII S. 414 ff.; Völs. c. 44). Ältere Quellen berichten nichts von Óđinns Auftreten: nach Bragis Ragn. (5 B 2 A 2) werden Hamđir und Sörli auf gemeinsamen Beschluss (samráđa) ihrer Gegner, nach den eddischen Hamđismöl (26) auf Befehl des Jörmunrekr selbst mit Steinen getötet. Es lässt sich also nicht ausmachen, ob diese Óđinngeschichte schon jenseits der Fornaldarsagaliteratur existiert hat [1]).

[1]) Olrik (Sakse II S. 252 ff.) will in dem Auftreten Óđinns bei dieser Gelegenheit einen Zug dänischer Volkssage sehen. Aber die Tatsache, dass auch die Völs. ihn hier erscheinen lässt, zeigt doch, dass auch in norwegisch-isländischer Überlieferung dieses Motiv vorhanden gewesen ist, und man wird nicht annehmen dürfen, dass diese Übereinstimmung das Ergebnis zweier verschiedner, voneinander völlig unabhängiger Entwicklungen sei. Boer (Die Sagen von Ermanarich und Dietrich von Bern, S. 33 ff.) meint allerdings, dass der Zug aus einer gemeinsamen Quelle, und zwar aus einer dänischen Sage stamme. Aber es ist ein beliebtes Stilmittel der Fas., in einer schwierigen Lage Óđinn persönlich als Ratgeber einzuführen, während von der dänischen Dichtung nicht bekannt ist, ob sie jemals den Gott in solcher Rolle hat auftreten lassen. Von Bedeutung ist ferner auch, dass in der aisl. Poesie die Erzählung von Hamđir und Sörli, soweit sie sich überhaupt zurückverfolgen lässt, stets an die Völsungendichtung angeknüpft ist. Hier aber war schon in der ältern, vor allem aber in der jüngern Tradition das persönliche Eingreifen Óđinns in den Gang der Ereignisse ein besonders beliebtes Motiv (s. §§ 79. 80).

§ 77.

An diese Reihe von Erzählungen, die von gelegentlichem, einmaligem Auftreten Óđinns berichten, schliessen sich weitere, nach denen er sich gewissen Helden gezeigt und sie als dauernder Begleiter oder durch wiederholtes Erscheinen während eines Unternehmens oder eines längeren Abschnittes in ihrem Leben unterstützt hat.

Nach Saxo (I S. 40 ff.) begegnet dem Haddingus einst ein einäugiger alter Mann und verschafft ihm die Blutsbrüderschaft des Wikings Liserus. Die Blutsbrüder werden darauf von Lokerus in Kurland besiegt. Auf der Flucht nimmt derselbe alte Mann den Haddingus auf sein Pferd, führt ihn mit sich nach Hause und weissagt ihm dort in einem Liede, er werde von seinen Feinden gefangen und zum Frass für wilde Tiere bestimmt werden. Doch er solle nachts seine Fesseln sprengen, den Löwen, dem man die Gefangnen vorzuwerfen pflegt, töten, sein Blut trinken und von seinem Fleische essen. Das werde ihm ungeahnte Stärke verschaffen. Der Greis selbst will ihm behilflich sein. Darauf führt er den Haddingus zu Pferde wieder an dieselbe Stelle zurück. Als dieser dabei hinunterblickt durch die Ritzen des Mantels, der um ihn geschlungen ist, sieht er das Meer unter den Hufen des Pferdes. Bald danach wird Haddingus wirklich gefangen, und alles erfüllt sich, wie es vorausgesagt war. Als Haddingus dann später (Saxo I S. 52 ff.) mit seiner Flotte gegen Thuningus segelt, sieht er an der norwegischen Küste einen Greis, der ihm mit seinem Mantel winkt. Haddingus nimmt ihn auf sein Schiff, und der Greis lehrt ihm unterwegs die keilförmige Schlachtstellung. Im Kampfe selbst stellt er sich hinter die Schlachtreihe des Had-

dingus und schiesst mit einem Bogen, den er aus der Tasche zieht, zehn Pfeile auf einmal gegen die Feinde. Als diese, die zauberkundigen Biarmier, darauf ein Unwetter ausbrechen lassen, verdrängt es der Greis durch Wolken, die er dagegen aufziehen lässt. Scheidend weissagt er dem Haddingus noch die Art seines Todes und fordert ihn auf, sich in ruhmreichen Kämpfen zu betätigen.

Nach der jüngeren Fassung der Örv. [1]) (Fas. II, c. 19 ff.) kommt zu Oddr, als er einst im Walde unter einer Eiche sitzt, ein Mann in blaugeflecktem Mantel. Er nennt sich Rauđgrani, und auf seinen Wunsch schliesst Oddr Blutsbrüderschaft mit ihm und den Wikingern Garđarr und Sírnir. Oddr will nun gegen seinen Feind Ögmundr ausziehen; doch Rauđgrani rät ihm ab. Trotzdem macht sich Oddr auf die Fahrt und besiegt zunächst die Mutter des Ögmundr, die in Gestalt eines Ungeheuers (finngálkn) in England lebt. Rauđgrani ist während des Kampfes verschwunden, stellt sich aber gleich danach wieder ein (c. 20). Nachdem die erste Fahrt gegen Ögmundr erfolglos verlaufen ist (c. 21. 22), macht Oddr sich mit den Wikingern und Rauđgrani, der abermals warnt, zum zweiten Male auf. Diesmal besiegt er den Ögmundr. Rauđgrani verschwindet wiederum vor dem Kampfe, und nun kehrt er nicht mehr wieder. Man hält ihn für Óđinn (c. 23).

Auf seiner Heerfahrt nach Upsala kommt Hrólfr kraki eines Abends zu einem Bauern, der sich Hrani nennt und auf alle Fragen, die man an ihn richtet, Bescheid weiss. Er beherbergt das ganze Heer während der Nacht. Alle Mannen ausser dem Könige und seinen zwölf Kämpen frieren aber nachts unerträglich. Am Morgen sendet Hrólfr daher auf den Rat des Hrani die Hälfte seines Heeres als untauglich für seine Unternehmung nach Hause. Am nächsten Abend gelangt man zu einem Hofe, wo wieder derselbe Bauer den König aufnimmt. Diesmal werden die Leute nachts von furchtbarem Durste geplagt und

[1]) Wenn die anzuführende Erzählung in die Örv. erst durch späte Interpolation hineingelangt ist, so braucht sie darum selbst noch nicht ein spätes Machwerk zu sein. Ganz im Gegenteil hat Olrik (Sakse II 2 ff.) dargetan, dass die Geschichte auf einer Quelle beruht, die bereits Saxo benutzt hat.

trinken alle ausser dem König und den Kämpen aus einem grossen Weingefäss. Wegen eines Unwetters muss sich das Heer auch noch die nächste Nacht am selben Orte aufhalten. Diesmal lässt der Bauer Feuer anmachen von solcher Hitze, dass alle ausser Hrólfr und den Kämpen ins Freie flüchten. Nun rät Hrani dem Könige, mit seinen Kämpen allein weiter zu ziehen, und Hrólfr sendet sein ganzes übriges Heer nach Hause (Hrólfss. c. 26). Nachdem der König und seine Gefährten alle Gefahren am Hofe zu Upsala glücklich überstanden haben (c. 27 ff.), treffen sie auf der Rückreise wiederum den Hrani, der sie in seinen Hof einlädt. Er bietet dem Könige Waffen zum Geschenk. Doch Hrólfr findet sie unschön und nimmt sie nicht an. Hrani wird zornig und erklärt dem Könige, er begehe damit eine Torheit. Sie reiten nun trotz der Nacht weiter. Unterwegs meint Böđvarr, sie seien töricht gewesen; denn der einäugige Hrani sei doch wohl kein andrer als Óđinn. Sie kehren nun rasch um, finden aber nichts mehr. Nunmehr fürchtet Böđvarr, dass es von jetzt an mit dem Kriegsglück des Königs vorüber sein werde (c. 30). Dies ist tatsächlich der Fall.

§ 78.

Weiterhin kommt es vor, dass gewisse Helden für ihr ganzes Leben ein bestimmtes Verhältnis mit Óđinn eingegangen haben und er sich ihnen dann von Zeit zu Zeit persönlich zeigt. So hat der Dänenkönig Haraldus, der „auf Óđinns Orakel hin geboren ist“ [1]), für Lebzeiten die Gabe erhalten, dass Eisen ihm nicht schadet. Dafür muss er Óđinn die Seelen derer senden, die er im Kampfe tötet (Saxo VII S. 361). Als Haraldus vor einem Kriege gegen Ingo von Schweden steht, erscheint ihm Othinus als einäugiger Greis, in einen rauhen Mantel gehüllt, und lehrt ihn die keilförmige Schlachtstellung (VII S. 363). Und als Haraldus hoch betagt ist und Othinus seinen Tod wünscht, nimmt er die Gestalt des Bruno, eines Vertrauten des Königs, an und bringt es durch Fälschung von Botschaften dahin, dass ein Krieg zwischen Haraldus und Ringo von Schweden ausbricht (VII S. 374). In der Bravallaschlacht stellt

[1]) Vgl. hierzu Olrik Sakse II S. 85. 86.

dann Bruno-Othinus das Heer des Haraldus in Keilordnung auf (VIII S. 387) und dient dem Könige während der Schlacht als Wagenlenker (S. 389 ff.). Er macht ihm die erschreckende Mitteilung, dass auch der Feind sein Heer im Keil aufgestellt habe, und als der König ihn erkennt und nun sein Versprechen, ihm die Seelen der Erschlagnen zu senden, erneuert, stösst Othinus ihn vom Wagen und erschlägt ihn mit seiner eignen Keule (vgl. Sögubrot c. 8. 9, Fas. I).

Nach der Hálfssaga (c. 1, Fas. II) kommt Höttr, „der in Wirklichkeit Óđinn war", zu Geirhildr und macht mit ihr aus, dass sie den König Alrekr zum Gemahl erhalten, dafür aber ihn, den Óđinn, bei allen Gelegenheiten anrufen solle. Alrekr heiratet in der Tat die Geirhildr; da er aber bereits vorher mit Signý vermählt ist, bestimmt er, er wolle nun die behalten, die ihm das beste Bier bereiten könne. Signý wendet sich an Freyja um Hilfe, Geirhildr aber ruft den Höttr an. Er kommt und tut etwas von seinem Speichel in den Braukessel, verlangt aber zur Belohnung das, was zwischen ihr und dem Kessel sich befindet. Das Bier wird von Alrekr als ausgezeichnet befunden; aber der König sieht ahnend voraus, dass ein Sohn der Geirhildr dem Óđinn geopfert und gehängt werden wird. In der Tat hat Geirhildr durch ihr Versprechen ihren Sohn Víkarr dem Óđinn überliefert. Von seiner Opferung ist oben (§§ 39. 46) die Rede gewesen (vgl. auch Ranisch, Gautr. Einl. S. XCV).

§ 79.

Das Motiv, dass einzelne Helden für ihr ganzes Leben dem Óđinn verlobt sind, findet sich noch erweitert zu der Auffassung, dass ein ganzes Geschlecht unter dem Schutze Óđinns steht, ihm geweiht ist. Dies ist nach der Völs. der Fall mit dem Völsungengeschlecht, dessen Ahnherr Óđinn selbst ist[1]). Óđinn geleitet seinen Sohn Sigi, als dieser wegen eines Totschlags geächtet worden ist, weit fort aus dem Lande, gibt ihm dann ein kriegerisches Gefolge und verleiht ihm Glück im

[1]) Dass Óđinns Auftreten in der Geschichte der Völsungen aus nordischer Literaturentwicklung und nicht etwa aus alter fränkischer Sage zu erklären sei, nehmen auch Boer, Untersuchungen zur Geschichte der Nibelungensage 3 und Pestalozzi, Z. f. d. A. 52, 259 ff. an.

Kampfe (c. 1). Als die Gemahlin von Sigis Sohn Rerir unfruchtbar bleibt, sendet Óđinn ihr seine óskmey mit einem Apfel, der ihre Schwangerschaft bewirkt (c. 2). Als dann Völsungr, der Sohn des Rerir, seine Tochter mit Siggeirr vermählt, tritt ein unbekannter Mann mit Mantel und breitkrämpigem Hut in die Halle. Er stösst ein Schwert in den mitten in der Halle stehenden Baumstamm und sagt, es solle dem gehören, der es herausziehen könne. Sigmundr gewinnt so das Schwert (c. 3). In seinem letzten Kampfe gegen Lyngvi tritt dem Sigmundr derselbe Mann im blauen Mantel und einen Speer in der Hand entgegen. Er schwingt den Speer gegen das Schwert des Helden, und das Schwert zerbricht. Nun weicht das Kampfglück von Sigmundr, und er fällt (c. 11. 12). Schon vorher hat Óđinn Sinfjötli, den Sohn des Sigmundr, zu sich geholt (oben S. 110). Dessen jüngster Sohn, Sigurđr, soll sich einst von den im Walde weidenden Pferden des Königs Hjálprekr eins auswählen. Er begegnet einem alten Manne mit langem Bart, der ihm ein Pferd aussuchen hilft, das, wie er sagt, von Sleipnir stammt. Dieser Mann soll Óđinn gewesen sein (c. 13). Als Sigurđr mit seiner Flotte gegen die Hundingssynir ausfährt, lässt sich Óđinn von ihm aufs Schiff nehmen und erteilt ihm gute Lehren (c. 17, vgl. oben S. 96). Und endlich erscheint, als Sigurđr sich gegen Fáfnir auf die Lauer legt und Reginn ihm geraten hat, eine Grube zu graben und sich darein zu setzen, wiederum ein alter langbärtiger Mann und rät ihm, statt dessen mehrere Gruben für das Blut des Lindwurms anzulegen (c. 18)[1]).

§ 80.

Es ist selbstverständlich nicht erlaubt, in all den angeführten Óđinnerzählungen echte alte Volkssagen zu sehen. Nur so viel lässt sich zunächst mit Bestimmtheit sagen, dass es in

[1]) Der alte Mann, der den Frotho vor seinem Drachenkampf berät (Saxo II S. 61), gibt durch nichts zu erkennen, dass er, wie Golther (S. 333) meint, Óđinn sei.

Auch sei erwähnt, dass ich in Hörđr, dem fóstri des Königs Ívarr (Sögubrot c. 3, Fas. I), nicht mit Finnur Jónsson (Lit. 2, 836) den Óđinn erkennen kann.

den Erzählertraditionen, aus denen die Fornaldarsögur geflossen sind, bereits im 12. Jhdt. (das beweisen die zahlreichen Beispiele bei Saxo) Sitte war, Óđinn auf diese oder jene Weise wunderhaft in das Leben der Sagenhelden eingreifen zu lassen. Dieser Brauch scheint auch der Sagendichtung früherer Zeiten schon eigen gewesen zu sein. Wenigstens wird in der eddischen Dichtung an einigen Stellen angedeutet, dass Óđinn einzelne Helden geleitet oder ihnen Geschenke gegeben habe. So soll er fünf Jahre lang mit Fjölvarr auf der Insel Algrœn zusammengewesen sein und an dessen Kämpfen und Liebesabenteuern teilgenommen haben (Hárb. 37—40). Sagen von irdischen Erscheinungen Óđinns sind wohl auch angedeutet, wenn er in Grimn. 49, 2. 3 von sich sagt: „Bei Ósmundr hiess ich Jalkr, und Kjalarr damals, als ich den Schlitten zog“. Dem Hermóđr hat er Helm und Brünne, dem Sigmundr ein Schwert verliehen (Hyndl. 2, 3. 4). Diese Bemerkung über Sigmundr lässt schliessen, dass die oben angeführte Erzählung der Völs. (c. 3) über die Herkunft vom Schwerte des Sigmundr bereits auf älterer Überlieferung beruht. Das gleiche gilt von Óđinns Begegnung mit Sigurđr auf dessen Fahrt gegen die Hundingssöhne. Diese Erzählung begegnet ja bereits in den Reg. (Str. 16 und vorhergehende Prosa). Wie man auch über die Prosaerzählung daselbst sowie in Völs. c. 17 und Norn. c. 6 urteilen mag, so geht doch aus dem Wortlaut von Str. 18, wonach Óđinn (Hnikarr, karl af berge, Fengr, Fjölnir) einen Mann als Völsungr anspricht, unzweifelhaft hervor, dass eine Erzählung von einer Begegnung Óđinns mit einem Spross des Völsungengeschlechtes in den Versen der Reg. erhalten ist. Wichtig ist dabei ferner, dass unter den Lehren, die Óđinn dem Völsungr gibt, sich auch die Anweisung: hamalt at fylkja (23, 4) findet. Bereits hier spricht also Óđinn von der keilförmigen Schlachtstellung, die er, wie oben angeführt, auch dem Haddingus und dem König Haraldus lehrt.

Aus den beiden eddischen Zeugnissen über Óđinns Beziehungen zu Sigmundr und Sigurđr (?) kann man wohl schliessen, dass die nähere Verbindung Óđinns mit der Sage des Völsungengeschlechtes nicht erst ein Produkt ganz später Zeit ist. Die Vorbedingungen für eine solche Verbindung waren ja in den

Verhältnissen des norwegischen Heidentums gegeben, wo man Óđinn als Stammvater verschiedener bedeutender Geschlechter verehrte (oben § 64).

Was die übrigen erwähnten Óđinnerzählungen angeht, so kann möglicherweise die Geschichte von Hrani in der Hrólfss. einigen Anspruch auf höheres Alter erheben. Aus den Bjarkamál, wie sie Saxo bewahrt hat, geht nämlich hervor, dass Óđinn bei dem Überfall zu Lejre gegen Hrólfr mitgekämpft habe: Biarco wünscht ihn zu töten (oben § 50). Denselben Wunsch dieses Helden scheint ein nordisches Bruchstück der Bjarkamál auszudrücken: „So möchte ich ihn erdrosseln wie eine schmutzige Katze“ (Str. 7 B 171 A 181). Und ganz ähnlich lauten auch die Verwünschungen, die Böđvarr in der Prosa der Hrólfss. (c. 33) ausstösst. Da nun die hierin ausgedrückte Feindschaft des Óđinn gegen den vorher stets siegreichen Hrólfr in der Hrani-Episode der Saga ihre Begründung findet, so ist es möglich, dass wenigstens die Grundzüge dieser Erzählung bereits der den Bjarkamál zugrunde liegenden Tradition angehört haben. Das Motiv, dass Óđinn, von einem seiner Schützlinge beleidigt, diesen des kriegerischen Glückes beraubt, wird ja durch die Grimn. als alt erwiesen (§ 75).

§ 81.

Was also den sagengeschichtlichen Inhalt angeht, so spricht bei einigen der angeführten Óđinngeschichten die Wahrscheinlichkeit dafür, dass er alt ist. Die Form der Erzählung ist aber sicher überall jung und trägt konventionelles Gepräge, wie es ja der Charakter der Fornaldarsögur nicht anders erwarten lässt. Doch hat in diesen Fällen gerade die konventionelle Form eine gewisse Bedeutung. Die Gestalt Óđinns ist, soweit sie geschildert wird, fast dieselbe in allen Erzählungen, und die Art seines Auftretens hat, so verschieden er sich auch in den einzelnen Fällen betätigen mag, einen einheitlichen Charakter.

Er erscheint als Greis (Saxo I S. 40. 52, V 239, VII 363, IX 446; Völs. c. 3. 13. 18. 42) von stattlicher Gestalt (Saxo VII 363, IX 446; Völs. c. 3; Styrbjarnar Þáttr c. 2). Er ist einäugig (Saxo I 40, VII 363; Hrólfss. c. 30; Völs. c. 3. 11. 42; Barđars. c. 18) und trägt einen langen Bart (Völs. c. 13. 18);

nach einer Erzählung ist Bart und Schnurrbart rot (Örv. c. 19); daher heisst er Rauđgrani (ebenda und Barđars. c. 18). Er trägt einen breitkrämpigen, tief ins Gesicht gezognen Hut (Saxo III 126; Styrb. c. 2; Örv. c. 19; Völs. c. 3. 11) und führt danach den Namen Höttr (Hálfssaga c. 1). Ferner pflegt er einen Mantel zu tragen (Saxo I 41. 52); der Mantel ist rauh (Saxo VII 363), fleckig (Völs. c. 3); von blauer Farbe (Örv. c. 19; Völs. c. 11; Harđars. c. 15; Barđars. c. 18, vgl. auch oben S. 74) oder einmal grün (Norn. c. 6). Seltener werden andre seiner Kleidungsstücke erwähnt: goldbrodierte Handschuhe (Örv. c. 19), Leinwandhosen (Völs. c. 3) von blauer Farbe (Norn. c. 6), hoch hinauf verschnürte Schuhe (Örv. c. 19; Norn. c. 6); nach einer andern Stelle dagegen geht er barfuss (Völs. c. 3). In der Hand trägt er einen Speer (Völs. c. 11; Norn. c. 6), in andern Fällen einen Rohrstengel (Styrb. c. 2; Örv. c. 19).

In solchem Aufzuge sieht man ihn durch den Wald schreiten (Örv. c. 19), oder er taucht plötzlich am Strande auf und lässt sich von einem Schiffe aufnehmen (Saxo I 52; Völs. c. 17; Barđars. c. 18); oder man trifft ihn vor einem Hause im Walde (Harđars. c. 15), vor seinem Hofe, wo er Holz spaltet (Ketilssaga c. 3; Örv. c. 36), oder auf einem einsamen Bauernhofe (Hrólfss. c. 26. 30), und wenn man später nach ihm sucht, sind Mann und Haus und Hof verschwunden.

Sein stilles Auftreten als unerkannter Fremdling gleicht wenig der stolzen Erscheinung des Gottes, den die Dichtung der heidnischen Skalden feiert. Auch er erscheint in der Schlacht, aber nicht mehr stolz zu Ross, um mit eigner Hand seine Opfer niederzustrecken: als einäugiger Greis mit Mantel und Hut betritt er das Schlachtfeld und lässt die Waffe des todgeweihten Königs zerbrechen (Völs. c. 11); als greiser Seher Uggerus zieht er im Hunnenheere mit (Saxo V S. 238). Mit Zaubermitteln bekämpft er die Biarmier (Saxo I 52 ff.). Auch wo er Königen im Kampfe hilft, ist er nicht der stolze Kriegsgott, sondern ein alter kluger Mann, der nützliche Lehren gibt oder eine Zauberwaffe verleiht (Saxo VII 363; Styrb. c. 2). Dem Starkađr zeigt er sich in Gestalt seines fóstri Hrossharsgrani (Gautr. c. 7), und als er den Haraldus im letzten Kampfe zu

sich holen will, verbirgt er sich in der Gestalt eines der Diener des Königs und tötet ihn meuchlings (Saxo VIII 390).

Der Kriegsgott der alten Bjarkamál, der kriegerische Skaldengott (oben §§ 50 ff., § 67) ist aus seinem eignen Gebiet verdrängt von einem verkleideten Fremdling, von dem zauberhaft erscheinenden und verschwindenden Greise im blauen Mantel und Schlapphut.

§ 82.

Woher stammt nun diese Gestalt? Einzelne Züge, die für sie typisch sind, erscheinen auch in älteren Quellen. Einäugig ist Óđinn bereits in der Dichtung heidnischer Zeit (oben § 67), die Vsp. berichtet einen eignen „Mythus“ zur Erklärung seiner Einäugigkeit (Str. 28. 29), und auch eine der historischen Isländersagas erwähnt diese seine Eigenschaft (Sturlunga II c. 35, hrsg. 1817 ff. Bd. I S. 101). Nach seinem langen Barte trägt er in der eddischen Dichtung die Beinamen Síđskeggr (Grimn. 48, 1) und Síđgrane (Alv. 6, 2), nach dem breitkrämpigen Hut heisst er Síđhöttr (Grimn. 48, 1). Aber bestimmte Gelegenheiten, wo er unter diesen Namen aufgetreten sei oder da man die damit bezeichneten charakteristischen Merkmale an ihm gesehen habe, berichtet die Edda nicht. Sein Mantel wird (Grimn. 1, 4) erwähnt, doch nicht in einer Weise, als ob er ein für ihn besonders charakteristisches Kleidungsstück wäre. Gibt man mithin auch zu, dass ein späterer Sagenerzähler oder Sagaschreiber diese vereinzelt vorkommenden Züge aus älterer Dichtung hätte zusammenstellen können zu dem charakteristischen Óđinnbilde der Fornaldarsögur, so wäre damit doch noch nicht erklärt, weshalb dieses Bild dann so vollständig in den Vordergrund treten und die in der alten Literatur so deutlich gezeichnete Gestalt des kriegerischen Götterkönigs geradezu verdrängen konnte. Ein so charakteristischer Zug wie die blaue Farbe des Mantels findet sich zudem nirgends in den alten poetischen Quellen.

Es wird mithin ratsam sein, die Heimat dieser Óđinngestalt an andrer Stelle zu suchen. Und da bietet sich alsbald die norwegische Volkssage dar. In der Geschichte von Óđinn und König Óláfr, in der, wie erwähnt, eine norwegische Volkssage zu sehen ist, tritt der unerkannte Gast auf als einäugiger Greis

mit breitkrämpigem Hut. Nach Norwegen weisen auch die ältesten Erzählungen aus der Gruppe der Fornaldarsögur: diejenigen, die Saxo bewahrt hat. Denn seine Quellen sind ja, wie Olrik nachgewiesen hat, norwegische Erzählungen im Stil der Fas. (Sakse II S. 279 ff.). Von einer gewissen Bedeutung ist auch der blaue Mantel. In der isländischen Sagaliteratur ist nämlich der blaue Mantel die charakteristische Tracht der Häuptlinge und vornehmer Leute; V. Guđmundsson hat eine ganze Reihe von Beispielen hierfür gesammelt (Ark. IX S. 183). In der Schilderung von Óđinns Tracht ist aber keineswegs darauf Gewicht gelegt, ihn in vornehmer Gestalt auftreten zu lassen. Der Zweck seiner ganzen Ausstattung ist vielmehr, seine wahre Gestalt zu verbergen: dazu dient vor allem der ins Gesicht gezogene Hut, der zum selben Zweck auch anderen, nicht mythologischen Quellen bekannt ist (vgl. Þiđrekssaga c. 66. 234, Samf. 34). Hierzu würde der Mantel als ein typisches Prunkkleidungsstück schlecht passen. Und man wird daraus schliessen können, dass dieses Motiv der Óđinnsage nicht in der isländischen Sagaliteratur seine ursprüngliche Heimat hat. Auch dieser Umstand kann also, mit anderen zusammengehalten, nach der norwegischen Volkssage hinweisen[1]).

Es haben somit auch die besprochnen späten Óđinngeschichten ihre Bedeutung für die mythologische Forschung. Sie können freilich nicht ohne weiteres als echte Sagen betrachtet werden. Aber sie haben eine Gestalt des Gottes bewahrt, die nicht aus der Óđinngestalt der alten poetischen Quellen entwickelt ist: einen Óđinn, der als Unbekannter, in feststehender Verkleidung unter den Menschen erschien und zauberhaft helfend oder auch vernichtend in die Geschicke

[1]) Für das Verständnis des Motives ist es vielleicht von Bedeutung, dass ausserhalb des Kreises der isländischen Geschlechtssaga der blaue Mantel mitunter als Kleidungsstück elbischer Wesen erscheint: so trägt ihn eine álfkona, die dem Hrólfr aus ihrem Hügel entgegentritt (Göngu-Hrólfss, c. 15 Fas. III), und desgleichen die ellkuone, die nach der dänischen Volksballade Herrn Bøsmer zu sich nach Elvehjem zieht (Grundtvig, Danmarks gamle Folkeviser 2 Nr. 45, 5). Noch bemerkenswerter aber ist, dass nach schwedischem Volksglauben die pestquinna (Pestfrau) in blauem Gewande (blåklädd) die Bauernhöfe heimsucht (H. Hildebrand, Folkens Tro om sina Döda, Stockh. 1874, S. 140).

einzelner Leute eingriff. So mag ihn die Volkssage der heidnischen Norweger geschildert haben, wenn sie von Begegnungen mit ihm zu berichten hatte. Von solchen Erzählungen der Volkssage ist eine, die Geschichte von Óđinn als Gast, aus verhältnismässig alter Zeit überliefert (oben § 75). Dass Geschichten der Art auch sonst in spätheidnischer Zeit im Schwange waren, geht daraus hervor, dass einzelne Züge ihrer Óđinngestalt auch in der eddischen Dichtung angedeutet sind. Dass sie auch in späterer Zeit noch lebten und sich neu gestalteten, zeigen die oben (§§ 72 ff.) angeführten Volkssagen. Aus der Volkssage ist ihre Óđinngestalt weiter in die Gruppe der norwegischen Fornaldarsögur (Saxo) gelangt und zusammen mit deren sonstigen Stoffen in die spätisländische Fornaldarsaga- und sonstige Prosaliteratur. In der späten Überlieferung aber lassen sich noch verschiedne Grade der literarischen Bearbeitung alter Stoffe und Motive unterscheiden. Von der Schilderung der Einzelbegegnung (§ 76), die dem von der Volkssage erzählten abergläubischen Erlebnis noch nicht allzufern steht, geht es über die mehrfache Begegnung (§ 77) hinweg zu dem literarischen Brauch, das ganze Leben eines Sagenhelden (§ 78) und schliesslich gar die Geschichte eines ganzen Geschlechtes (§ 79) sozusagen von Óđinns Hand leiten zu lassen.

---

7. Kapitel

Óđinn und Rota

§ 83.

Im Anschluss an die Betrachtung des nordischen Óđinn kann nun nochmals die Frage aufgeworfen werden, ob man in den Nachrichten über den lappischen Rotakult einen Beitrag zur Kenntnis des Óđinnkultes sehen darf.

Dass das wichtigste Element im Rotakult, das Pferdeopfer bei Pest, von den Nordgermanen entlehnt sein muss, wurde oben gezeigt (§§ 26 ff.). Dass man dabei die Gottheit Rota erst auf lappischem Boden zu der entlehnten Kulthandlung hinzu

erfunden habe, ist sehr unwahrscheinlich. Denn Rota ist nicht bloss ein Pestdämon, sondern er ist gleichzeitig eine Hauptgottheit der norwegischen Lappen und wird als solche in denselben Formen geehrt wie andere Hauptgötter (§ 30). Hätten die Lappen bloss das germanische Pestopfer entlehnt, so hätte dieses sich bei dem Charakter des lappischen Totenglaubens (Kap. 2) am natürlichsten in den Totenkult eingefügt und keine besondre, eigne Gottheit gefordert (vgl. auch § 29). Es stammt daher Rota wie unzweifelhaft eine Anzahl andrer Hauptgottheiten der Lappen aus der nordgermanischen Religion. Eine Reihe von Merkmalen wiesen nun darauf hin, dass er kein andrer sein dürfte als Óđinn (§§ 31. 32. 34). Und es schien daher geboten, eine Untersuchung anzustellen, inwieweit die Nachrichten über den Kult des Rota sich einfügen lassen in das Gesamtbild, das der Kult und die Gestalt des nordischen Óđinn bieten.

Was den Óđinnkult angeht, so ergab sich, dass zu ihm ausser den speziellen Siegesopfern auch noch andre gehören: man gelobt ihm Opfer, um Heilung zu erlangen oder überhaupt um den bevorstehenden Tod von sich abzuwenden (§§ 39—41). Es handelt sich also hier um denselben Vorstellungskreis wie beim Opfer an Rota.

Soweit Óđinnopfer erwähnt werden, handelt es sich dabei um Opferung von Menschen (§§ 45 ff.). Und es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass auch dem Rota, als man bei den Lappen noch Menschen opferte, solche Opfer gebracht worden sind (§ 25). Die Tatsache, dass Menschenopfer für den Óđinnkult — und zwar bereits für den Kult des altgermanischen Mercurius — charakteristisch waren, bringt schon an sich den Kult und die Gestalt Óđinns dem Ideenkreise des Rotakultes nahe. Denn wie Mogk in seiner Abhandlung über die Menschenopfer bei den Germanen gezeigt hat, brachte man diese Opfer stets bei solchen Gelegenheiten dar, wo Lebensgefahr drohte: durch stellvertretende Opferung eines anderen kaufte man den Tod von sich. Ein Gott wie Óđinn, für dessen Kult Menschenopfer typisch sind, gibt sich also dadurch als ein Wesen zu erkennen, von dem man sich frei kaufen musste, um das Leben zu behalten. Ein solches Wesen aber ist auch Rota.

Wie sich mithin im Kult des nordischen Óđinn Elemente finden, die dem Ideenkreise des Rotakultes nahe stehen, so zeigt auch das Bild des Gottes, das die heidnische Skaldendichtung gewährt, Züge, die in derselben Richtung weisen. Óđinn ist der Herr eines Totenreiches, und zwar nicht nur eines solchen für gefallne Krieger, sondern eines Reiches, in das auch sonstige Tote (an Krankheit Gestorbene, Ertrunkene, Vergiftete) eingehen (§§ 55—59). Und auch Rota beherrscht ein chthonisches Totenreich allgemeinen Charakters (§ 32). Von besonderm Interesse ist der Zug, dass der Skalde Egill den Óđinn beschuldigt, er habe den Krankheitstod seines Sohnes veranlasst (§ 55). Hier wird also in einer heidnischen Quelle von Óđinn dasselbe berichtet, was als die Haupttätigkeit Rotas gilt.

Fasst man nun das Gesamtbild beider Gottheiten ins Auge, so ergibt sich zunächst der Umstand, dass Rota gegenüber Óđinn sehr bedeutsame Züge fehlen. Aber sieht man näher zu, so ist das leicht erklärlich. Für den nordischen Kriegsgott hatte das lappische Volk, das nie und am wenigsten in der späten Zeit, aus der seine Religion überliefert ist, eine kriegerische Rolle gespielt hat, keine Verwendung. Ebensowenig für den Gott des norwegisch-isländischen Skaldenstandes. Und da nicht die systematische Mythologie des späten norwegischen Heidentums, sondern nur einzelne Kulte und Gottheiten in die lappische Religion übergegangen sind, so wird man auch nicht erwarten dürfen, den Rota genau dieselbe Stellung innerhalb eines mythologischen Systems einnehmen zu sehen wie den Óđinn. Es bleiben mithin Züge seines Wesens übrig, die das altnordische Heidentum auch kennt, obwohl sie dort nach dem Charakter der Quellen nicht so sehr in den Vordergrund treten: der Krankheitsgott, der Todesdämon, dem man opfert, um sein Leben zu erhalten, der Herr eines Totenreiches.

Dass solche mehr dämonischen Züge dem altnorwegischen Óđinn in noch höherem Grade eigen gewesen sind, als dies aus der Skaldendichtung hervorgeht, zeigen die Quellen, die aus altnorwegischer Volkssage schöpfen (Kap. 6). Sie erzählen von einem Óđinn, der nicht als stolzer Krieger und Götterkönig, sondern als unerkannter Gast und Wanderer bald helfend, bald schädigend in das Leben der Menschen eingreift (§§ 81. 82).

Er erscheint dabei wie der lappische Rota meist im blauen Mantel (§§ 31. 81). Und andere Quellen, die nicht nur Motive alter Volkssage bewahrt haben, sondern selbst solche Sagen erzählen (§§ 72—75), zeigen sogar eine Óđinngestalt, die weit weniger an den Gott der alten Dichtung gemahnt wie an den dämonischen Odin-Wode der neueren nordischen und deutschen Volkssage: da kehrt er als gespenstischer Nachtreiter in der Schmiede ein, zeigt durch sein Erscheinen bevorstehenden Kampf an, tritt als Herr der dämonischen Julgeister auf und verschenkt wie der wilde Jäger teuflische Fleischspeisen.

Es konnte auf diese Ähnlichkeiten des Óđinn der altnorwegischen Volkssage mit dem wilden Jäger usw. nur verhältnismässig kurz hingedeutet werden. Bevor weitere Schlüsse daraus gezogen werden dürfen, muss erst das gesamte Material der neueren Volkssagen dieses Kreises genau auf die Verbreitung und das Wesen aller seiner Motive untersucht werden. Wertvolle Einzelarbeiten aus weitgetrennten Gebieten liegen ja bereits vor (Olrik, Odinsjægeren i Jylland, Dania VIII; R. Brandstetter, Die Wuotansage im alten Luzern, 1906). Aber es muss ein vollständiger Überblick über das Gesamtgebiet gewonnen werden, bevor das letzte Wort über die Gestalt des Wodan-Óđinn gesprochen werden kann. Für den augenblicklichen Zweck aber, den in altnordischen Quellen geschilderten Óđinn dem lappischen Rota gegenüberzustellen, genügt es zu konstatieren, dass die altnorwegische Volkssage auch eine Gestalt Óđinns kennt, bei der dämonische Züge eine weit grössere Rolle spielen als bei dem Óđinn der altheidnischen Kunstdichtung.

Nach alledem scheint es mir erlaubt, in Rota die Gestalt des nordischen Óđinn zu sehen, die gleich andern Göttern in die lappische Religion hinübergenommen worden ist. Die Seiten im Wesen des Gottes, die für die Lappen beim Stande ihrer Kultur keine Rolle spielen konnten, sind geschwunden. Andre Züge, die im Kult Óđinns auch vorhanden sind und die auch der Gott der Skalden aufweist, die aber bei dem weniger kriegerischen und mehr dämonischen Gott des alten Volksglaubens noch bedeutend mehr hervorgetreten sein mögen, stehen nunmehr völlig im Vordergrunde.

Wenn Krohn (S. 180) meint, die lappische Mythologie werde

durch das, was sie bietet, und was sie nicht bietet, ein Kriterium geben können zur Beurteilung dessen, was in der altnordischen (eddischen) Mythologie altes Gut und was fremdes Lehn sei, so dürfen, was die Gestalt Óđinns betrifft, meiner Ansicht nach Schlüsse dieser Art nicht gezogen werden. Der lappische Rota repräsentiert kaum einen älteren Óđinn als den der letzten Heidenzeit: er hat nur vieles verloren, was diesem noch angehörte [1]).

Trotzdem liefert hier die lappische Mythologie einen wertvollen Beitrag zur germanischen Religionsgeschichte. Denn sie zeigt, dass eine in germanischen Ländern weit verbreitete Opfersitte im Norden an die Gestalt Óđinns angeknüpft war. Sie zeigt ferner, dass das Pferd, das ja in Überlieferungen aller Art mit der Gestalt Óđinns eng verbunden ist (§§ 31. 67), tatsächlich vorzugsweise sein Opfertier gewesen ist, und bestätigt hiermit eine längst gehegte Vermutung [2]). Und schliesslich wird für eine endgültige Beurteilung Óđinns und seines Kultes noch ein Umstand von hoher Bedeutung sein. Der Rotakult zeigt ja auf lappischem Boden enge Verwandtschaft mit dem Totenkult (§ 25). Der Ideenkreis aber, der vor allem den Rotakult und den Totenglauben zusammenschliesst — die Anschauung über den Ursprung von Krankheit und Tod —, hat auch auf nordgermanischem Boden einmal in vollem Um-

---

[1]) Herr Professor Geldner macht mich freundlichst darauf aufmerksam, dass auch eine etwas andere Formulierung des Gesamturteils über das Verhältnis von Rota und Óđinn möglich sei, als die in diesem Kapitel gegebene. Die Gestalt des Rota könnte von Haus aus echt lappisch sein und nur die Züge, die unzweifelhaft auf Óđinn weisen, wären dann von der offenbar nahe verwandten germanischen Gottheit auf die lappische übertragen worden. Es würde sich mithin um eine Kontamination handeln, wie solche ja z. B. in der antiken Mythologie zwischen wesensverwandten griechischen und italischen Gottheiten häufig zu beobachten sind. Die engen Beziehungen Rotas zum lappischen Totenkult (§ 25) und der Umstand, dass sein Name ein lappisches Wort ist (§ 33), würden dadurch in ein neues Licht gerückt. Ich stelle diese Ansicht, gegen die sich, so weit ich sehe, kein ernsthafter Einwand erheben lässt, neben der oben vorgetragenen den Mitforschenden zur Erwägung.

[2]) Vgl. E. H. Meyer S. 254.

fang bestanden (Kap. 2). In der Zeit, da dies der Fall war, muss also auch der Óðinnglaube dem Totenglauben sehr nahe gestanden haben. Dazu kommt, dass Óðinn durch seinen Bergkult (§§ 48. 58) auch zu der andern hier (Kap. 1) behandelten nordgermanisch-lappischen Vorstellungsgruppe vom Leben nach dem Tode — zu dem Glauben an die Seelenberge — Beziehungen zeigt.

Beide Tatsachen werden für die Frage nach der Entstehung und Heimat des Óðinnkultes von Bedeutung sein.

Excurs I

Der Þáttr Óláfs Geirstaða Álfs.

Óláfr Geirstaðaálfr ist ein historischer König aus dem Geschlechte der Ynglingar. Er war nach dem übereinstimmenden Zeugnis verschiedner Genealogien des norwegischen Königshauses (Yngt. und Yngs. Hkr. I S. 81. 84; Af Uplendinga konungum, Fas. II S. 105. 106) ein Sohn des Guðrøðr und Bruder des Königs Hálfdan svarti (über seine Lebenszeit vgl. Storm Ark. XV S. 123 ff.). Über seine Herkunft, sein Leben, seinen Tod und seine Erscheinung vor der Geburt Óláfr des Heiligen enthält die Flat. (Fms. X; Flat. II S. 6—9 O. h. c. 5—8) einen besondern Þáttr, der verschiedne aus echter Volkssage stammende Züge aufweist. Da aber sein wesentlicher Inhalt auch an andern Stellen in der aisl. Literatur überliefert ist, so erhebt sich die Frage, ob bei Besprechung der genannten Züge der Þáttr selbst als Quelle benutzt werden darf oder ob er gegenüber andern Quellen als sekundär zu gelten hat.

Das erste Kapitel des Þáttr enthält nichts, was aus selbständiger Quelle geschöpft sein müsste. Sein Anfang (S. 209 Z. 1—7) [1]) stimmt ziemlich, der Schluss (S. 210 Z. 6—16) so gut wie völlig wörtlich überein mit A. U. k. [2]). Dazwischen stehen zwei Strophen des Yngt., zunächst in Prosa umschrieben, dann selbst zitiert. Eine dieser Strophen enthält eine Langzeile (goðum líkr ok Grœnlands fylki), die sich sonst in keiner Hand-

[1]) Der Þáttr ist im folgenden nach Fms. X S. 209 ff. zitiert. Mit Fms. wird die Óláfssaga in Fms. IV, mit 1849 die Olafs Saga hins helga, hrsg. von Keyser und Unger, Christiania 1849 und mit A. U. k. das Stück Af Uplendinga konungum Fas. II S. 105 bezeichnet.

[2]) Vgl. auch A. Gjessing, Undersögelse af Kongesagaens Fremvæxt 1, 30. Christ. 1873.

schrift des Gedichtes findet. Finnur Jónsson (Hkr. IV S. 27) hält die Zeile für echt.

Es fragt sich, woher der Verfasser des Þáttr die Strophen genommen hat. Er führt sie genau wie der Verfasser der Yngs. (Hkr. I S. 84) mit der ausdrücklichen Bemerkung ein, dass sie von Þjóđolfr stammen. Kurz vorher erzählt er über den Wohnsitz des Óláfr: hann hafđi atsetu á Þeim bœ er á Geirstöđum heitir. Derselbe Ausdruck, der nicht wie sonst fast die gesamte Prosa von c. 1 aus A. U. k. stammen kann, findet sich auch in der Hkr. unmittelbar vor der Strophe und ihrer prosaischen Umschreibung (Óláfr konungr hafđi atsetu á Geirstöđum). Es ist wohl nicht reiner Zufall, dass dieser Satz zusammen mit der Strophe in beiden Werken steht. Weiterhin stimmen auch sonst in der Prosa von c. 1 noch ein paar Einzelheiten, die sich nicht in A. U. k. finden, zur Hkr. So heisst im Þáttr wie in der Hkr. (I S. 81) der Vater des Óláfr mit Beinamen veiđikonungr (A. U. k.: enn göfugláti), und der König von Vingulmörk wird in Þáttr und Hkr. (I S. 83) Álfgeirr (A. U. k.: Rólfgeirr) genannt. Und endlich sieht die Beschreibung des Óláfr im Þáttr: hann var allra manna fríđastr sýnum ok mestr vexti ganz aus wie eine Zusammenschmelzung der Ausdrücke in den beiden andern Quellen: allra manna mestr ok fríđastr sýnum (A. U. k.) und: allra manna fríđastr ok mestr vexti (Hkr. I S. 83). Man wird also wohl sagen dürfen, dass das erste Kap. des Þáttr teils aus A. U. k., teils aus einer Handschrift der Hkr. stammt. Das ist auch für die Beurteilung der Strophen wichtig. Denn darf man annehmen, dass sie einer Hkr.-Handschrift entnommen sind, so ist das ein weiterer Grund dazu, ihre eine nur hier überlieferte Zeile für echt anzusehen.

Das zweite c. des Þáttr erzählt davon, wie Óláfr eine kommende Pest voraussieht, wie er auf einem Þing Anordnungen über seine Bestattung trifft und das Volk davor warnt, ihn nach dem Tode göttlich zu verehren. Was er gesagt hat, geht alles in Erfüllung. Auf diese Erzählung wird in Fms. IV c. 16 hingedeutet, wenn Óláfr dort sagt: „ich will dir (Hrani) auch erzählen von der Errichtung des Hügels und von den Opfern und von dem Spuk“ (Fms. S. 27 Z. 25—27). Einen vollständigen Parallelbericht aber zu c. 2 des Þáttr bietet 1849 c. 2 und 3

Anfang. Hier ist die Erzählung, besonders gegen Ende, etwas kürzer. Aber es bestehen zwischen den beiden Fassungen keine derartigen Unterschiede, dass man nicht annehmen könnte, es sei entweder die eine aus der andern verkürzt oder umgekehrt diese eine ausführlichere Nacherzählung jener. Wie das Verhältnis zu fassen ist, geht aus einem Vergleich der folgenden Kapitel hervor (vgl. zu c. 2 auch oben §§ 6. 27).

Die Geschichte von der Erscheinung des Óláfr Geirstađaálfr vor der Geburt Óláfr des Heiligen ist in 1849 c. 3. 4, Fms. c. 16—18 und Þáttr c. 3. 4 berichtet. In bezug auf die Überlieferung ist die Fassung von 1849 die älteste (in einer Hdschr., die vielleicht noch der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstammt, vgl. 1849 Einl. S. VII). Hier wird erzählt, dass dem Rane im Traume ein Mann in prächtiger Kleidung erscheint. Er nennt sich König Óláfr enn digri, fordert Rane auf, seinen Grabhügel in Geirstađir zu erbrechen und gibt ihm genaue Anweisungen dazu. Er soll Mantel, Schwert und Ring des Toten, vor allem aber dessen Gürtel und Messer an sich nehmen. Darauf soll er sich nach den Uplanden zu Guđbrandr kúla begeben. Dessen Tochter Asta, die Gemahlin des Königs Haraldr von Grenland, ist schwanger, kann aber nicht gebären. Rane soll ihr zur Geburt verhelfen, indem er ihr den Gürtel des Toten umlegt; dafür soll er sich ausbedingen, den Namen des Kindes bestimmen zu dürfen. Er meint nun, er fürchte sich, den Hügel zu erbrechen, da er weiss, wie beliebt der Tote im Volke ist. Darauf erwidert Óláfr, er solle sich von dem Jarl Svæinn (Hákon Jarls Sohn, der vor König Óláfr Tryggvason aus dem Lande flüchten muss) helfen lassen. Doch soll er diesem nicht die Kostbarkeiten (Gürtel usw.) zeigen, die er aus dem Hügel mitnimmt, aber sich dafür gefallen lassen, dass der Jarl ²/₃ von den Schätzen des Hügels für sich in Anspruch nimmt. Wenn er ihm dann, zum Aufbruch fertig, seine Kostbarkeiten weist, wird Svæinn sie ihm lassen. c. 4 erzählt dann, wie Rane den Hügel erbricht, wie der Jarl ²/₃ der erbeuteten Schätze erhält, Rane ihm darauf seine Kostbarkeiten zeigt und zu Guđbrandr reitet. Dort verhilft er der Asta zur Geburt Óláfr des Heiligen.

Hiervon weicht die Erzählung im Þáttr (c. 3) verschiedentlich ab. Dem Hrani erscheint Óláfr Geirstađaálfr, er berichtet ihm kurz von seinem Leben, seiner Grablegung und dem Spuk (wovon c. 2 ausführlich erzählt hat) und geht dann gleich dazu über, dass Sveinn Jarl, der sich auf der Flucht befindet und notwendig Gold braucht, mit seinen Schiffen in der Nähe des Hügels liegt. Mit ihm soll sich Hrani verabreden, den Hügel zu erbrechen. Sveinn soll das Seil halten und Hrani in den Hügel hinunterlassen. Dafür soll Hrani sich vor der Teilung der Beute 3 Kostbarkeiten für sich nehmen dürfen. Der Aufenthalt im Hügel wird als sehr gefährlich beschrieben, alle Begleiter ausser Sveinn werden von dem Seile fliehen. Hrani soll des Toten Ring, Gürtel und Messer mitnehmen und vor Sveinn verborgen halten. Am nächsten Tage, wenn es zur Verteilung der Beute kommt, soll er zunächst nochmals daran erinnern, dass er gemäss ihrer Verabredung drei Kostbarkeiten schon vor der Verteilung für sich nehmen dürfe, und nun die drei Gegenstände zeigen und zur Teilung des übrigen auffordern. Sveinn wird die drei Kostbarkeiten von der Nähe sehen wollen, doch Hrani soll alsbald mit zwei Pferden, die er sich gesattelt bereit gehalten hat, davon reiten. Sveinn wird ihn verfolgen und das Pferd unter ihm erschiessen, doch auf dem zweiten wird Hrani entkommen. Dann soll er zu Haraldr grænski reiten, dessen Gemahlin Asta in Kindsnöten liegt und nicht gebären kann. Er hilft ihr mit dem Gürtel des Toten und bedingt sich dafür aus, den Namen des Kindes bestimmen zu dürfen; der Knabe soll Óláfr genannt werden. c. 4 berichtet dann ganz kurz, wie alles dies genau in Erfüllung geht.

Vergleicht man mit diesen beiden Berichten den dritten (Fms. c. 16), von dem Finnur Jónsson (Lit. 2, 776) sagt, er enthalte wahrscheinlich eine echtere Form der Erzählung als der Þáttr, so ergibt sich, dass diese Fassung bald mit der einen, bald mit der andern der beiden ersten übereinstimmt. Hrani erhält im Traume ausführliche Anweisungen von Óláfr, wie er den Grabhügel zu erbrechen habe: diese Partie (Fms. S. 27 Z. 8—25) deckt sich fast wörtlich mit 1849 S. 2 Z. 4—20. Darauf folgt die Bemerkung: ek vil segja þér mína æfi skyndilega, bæđi um haugsgjörđ ok um blót ok reimleik (Fms. S. 27 Z. 25—27), mit

der Óláfr im Þáttr (S. 212 Z. 22—24) sich dem Hrani vorstellt; hier in Fms. haben diese Worte mitten in der Rede des Óláfr, der sich ja längst vorher zu erkennen gegeben hat, keinen Sinn, und zudem kann der Leser gar keinen Begriff damit verbinden, da das, worauf sie hindeuten, gar nicht wie im Þáttr (c. 2) vorher erzählt ist. Weiterhin (Fms. S. 27 Z. 28 — S. 28 Z. 14) folgt nun, mit zahlreichen wörtlichen Übereinstimmungen, was auch im Þáttr (S. 212 Z. 24 — S. 213 Z. 15 und S. 213 Z. 25—28) erzählt ist: der Vertrag mit Sveinn, wobei Hrani sich drei Kostbarkeiten ausbedingen soll, und die Erbrechung des Hügels. Diese wird also hier (Fms.) schon zum zweitenmal beschrieben, und diesem Übelstande wird damit nicht abgeholfen, dass wenigstens die genaue Anweisung, wie Hrani mit dem Toten selbst verfahren solle (vgl. Þáttr S. 213 Z. 15—24), nicht noch einmal wiederholt wird. Weiterhin aber heisst es wie in 1849 (S. 2 Z. 37—39), dass Sveinn $^2/_3$ der Beute beanspruchen wird, Hrani sich damit einverstanden erklären und dann, bevor er fortreitet, dem Sveinn seine Kostbarkeiten zeigen soll (Fms. S. 28 Z. 14—22). Nunmehr soll er sich zu Asta begeben und ihr zu ihrem Vater Gudbrandr folgen. Bei diesem findet also wie nach 1849 die Geburt Óláfr des Heiligen statt (Fms. S. 28 Z. 22 — S. 29 Z. 5 und entsprechend 1849 S. 2 Z. 20—30). Auch weiterhin deckt sich die Erzählung (Fms. S. 29 Z. 5—22) mit der in 1849 (S. 2 Z. 30 — S. 3 Z. 3), indem Hrani Bedenken äussert, Óláfr ihn aber dadurch beruhigt, dass er ihm vorschlägt, sich von Sveinn helfen zu lassen. Diese Partie ist hier vollkommen überflüssig, da ja Sveinn nicht, wie das Verhältnis in 1849 ist, an dieser Stelle zum erstenmal genannt wird, sondern sein Auftreten im vorhergehenden, mit dem Þáttr übereinstimmenden Abschnitt (Fms. S. 27 Z. 28 ff.) bereits geschildert ist.

Nun folgen (Fms. S. 29 unten) die Strophen des Yngt., die sich auch im Þáttr c. 1 finden (doch ohne die hinzugefügte Zeile), und die Mitteilung, Óláfr sei ein Sohn des Guđrøđr Vinda konungr (veiđikonungr: Þáttr und Hkr.) gewesen und habe seinen Tod im Traume vorausgesehen (vgl. Þáttr c. 2).

Darauf wird berichtet, wie der Traum Hranis in Erfüllung geht, zunächst (Fms. S. 30 Z. 13 — S. 31 Z. 21) unter wörtlichen Übereinstimmungen mit 1849 (S. 3 Z. 3—11), doch bedeutend

ausführlicher als dort. Bei der Beuteverteilung heisst es mithin auch hier, dass der Jarl ²/₃ für sich beansprucht und Hrani darauf eingeht. Dies hat aber hier nicht wie in 1849 die Wirkung, dass Sveinn ihm seine drei besonderen Kostbarkeiten friedlich überlässt, sondern die Erzählung (Fms. S. 31 Z. 21—29) schwenkt wieder zu der ganz andern Situation über, die im Þáttr (S. 214 Z. 10—17) herrscht: lässt Hrani dem Sveinn seine Kostbarkeiten vorzeigen und dann mit zwei Pferden davon reiten, von denen ihm eins durch Sveinn erschossen wird. So kommt er zu Asta.

Aus der gegebnen Zusammenstellung und vornehmlich den zahlreichen wörtlichen Übereinstimmungen geht klar hervor, dass die Erzählung in Fms. aus den beiden andern kombiniert ist, und zwar nicht eben glücklich: von dem Hügelraub wird auf diese Weise nicht weniger als viermal (S. 27 Z. 12—25; S. 28 Z. 1—4; S. 29 Z. 13. 14; S. 30 Z. 26 ff.) gesprochen; der Jarl Sveinn wird zweimal neu in die Erzählung eingeführt (S. 27 Z. 28 ff.; S. 29 Z. 9 ff.); die Gegenfrage Hranis und die Antwort darauf ist vollkommen unnötig; es wird (S. 27 Z. 25—27) auf Dinge angespielt, die gar nicht als bekannt vorausgesetzt werden dürfen; und die Tatsache, dass Hrani seine drei Kostbarkeiten glücklich davonbringt, wird auf zwei ganz verschiedne Arten begründet: einmal dadurch, dass er sie sich von vornherein ausbedingt, und andrerseits dadurch, dass er dem Jarl ²/₃ der Beute überlässt.

Der Bericht der Fms. muss mithin als selbständige Quelle überhaupt ausscheiden. Und es ist nur noch die Frage, wie sich die beiden andern Fassungen zueinander verhalten.

Wörtliche Übereinstimmungen von der Art, dass man daraus auf unmittelbare gegenseitige Abhängigkeit schliessen müsste, finden sich nicht. Auch ist ja die gesamte Anlage der Erzählung einigermassen verschieden. In 1849 wird sogleich im Eingang die ausführliche Anweisung zu dem Hügelraub gegeben und Sveinn erst eingeführt, als Rane seine Bedenken gegen die Unternehmung äussert. Im Þáttr dagegen wird alsbald mit der Aufforderung begonnen, den Jarl zu Hilfe zu nehmen, und nun erst von dem Hügelraub eingehend gesprochen. Hranis Hauptaufgabe ist es, des Toten Ring, Gürtel und Messer zu gewinnen.

Die Art, auf die er diese Dinge seinem Genossen vorenthalten soll, wird in beiden Fassungen verschieden angegeben: nach 1849 soll er dem Jarl ²/₃ der übrigen Beute überlassen; dafür wird dieser, wenn er dann die drei Gegenstände zu sehen bekommt, keinen Anspruch darauf erheben. Nach dem Þáttr dagegen soll Hrani dafür, dass er sich persönlich in den Hügel wagt, sich von vornherein drei Kostbarkeiten ausbedingen. Da aber zu erwarten ist, dass der Jarl seine Abmachung nicht einhalten wird, wenn er die Gegenstände sieht, so soll Hrani sich auf jeden Fall schon zur Flucht bereit halten.

Die genannten Unterschiede verbieten es meiner Ansicht nach, eine der überlieferten Fassungen als die unmittelbare Quelle der andern anzusehen. Dagegen werden beide auf eine ältere, aber wie die typische Form der Hügelraubgeschichte zeigt (oben S. 24. 25), bereits literarische Quelle zurückgehen. Da nach F. J. Lit. 2, 671 Fussn. 2 die Geschichte vom Geirstaðaálfr in 1849 ein Einschub von der Hand Styrmirs ist — eine Annahme, die bei der ganzen Art der literarischen Tätigkeit Styrmirs (ebenda S. 667 ff.) alle Wahrscheinlichkeit für sich hat — so muss diese Quelle älter sein als Styrmirs Bearbeitung der Óláfssaga (vor c. 1220, vgl. a. a. O. S. 671). Hierfür spricht noch eine andre Erwägung. Nach der Hkr. und der auf ihr beruhenden grossen Óláfssaga ist Haraldr von Grenland, der Vater Óláfr des Heiligen, vor der Geburt des Sohnes in Schweden umgekommen. Seine Gemahlin Ásta geht darauf zurück zu ihrem Vater Guðbrandr und gebiert dort (Hkr. I S. 341. 342; Fms. IV O. h. c. 14. 15. 17. 18; O. h. 1853 c. 17. 18; Flat. II S. 4 ff. O. h. c. 3—8). Nach dem Þáttr dagegen ist König Haraldr noch am Leben, und der Sohn wird an seinem Hofe geboren (c. 4). Dass dieser Umstand nicht etwa erst auf einem Irrtum des Verfassers der Flat. beruht, sondern von diesem aus einer älteren Quelle entnommen ist, geht deutlich daraus hervor, dass die Situation, wie sie der Þáttr schildert, eigentlich gar nicht in den grössern Zusammenhang der Erzählung in der Flat. hineingepasst. Hier ist nämlich nach O. h. c. 3 König Haraldr wie auch nach der Hkr. und den andern von ihr abhängigen Quellen in Schweden umgekommen und nach c. 4 Asta zusammen mit Hrani zu ihrem Vater gegangen; und trotzdem trifft in c. 8

(d. i. Þáttr c. 4) Hrani die Asta bei Haraldr, und König Haraldr selbst bewundert noch seinen neugebornen Sohn. Weiterhin ist aber von dem Könige nicht mehr die Rede, und es herrscht wieder die bereits in c. 3. 4 vertretene Auffassung der Hkr. und der andern Quellen.

In 1849 herrscht in diesem Punkte eine sonderbare Unklarheit: c. 3 berichtet: „Haraldr grænski schickt die Asta nach Hause zu ihrem Vater und lässt sie dorthin begleiten. Und er war sehr zornig gewesen. Nun sitzen sie beide in grosser Betrübnis". Worüber Haraldr zornig gewesen ist, wird nicht gesagt; der Verfasser scheint zu meinen, darüber, dass Asta nicht gebären kann, was er unmittelbar vorher erzählt hat. Die Schwierigkeit löst sich meiner Meinung nach, wenn man annimmt, dass der Verfasser hier zwei verschiedne Überlieferungen zusammengearbeitet hat. Nach der einen, der auch die Hkr. folgt, ist Óláfr der Heilige bei seinem Grossvater Guđbrandr geboren, wohin Asta nach dem Tode ihres Gemahls gegangen ist. Nach der andern, die der Þáttr bewahrt hat, ist Óláfr vor dem Tode seines Vaters an dessen Hofe geboren. Styrmir will beide Überlieferungen vereinigen und lässt daher den König Haraldr noch leben (er kommt erst nach der Geburt des Sohnes um, vgl. c. 5), aber trotzdem den Óláfr bei seinem Grossvater geboren werden.

Hieraus geht also hervor, dass der Þáttr die Geschichte von der Geburt des Óláfr in einer Fassung erhalten hat, die bereits vor Styrmirs Bearbeitung der Óláfssaga vorhanden gewesen ist. Diese Fassung, die von Snorri offenbar verworfen wurde, wird derselben Quelle angehört haben, aus der auch im übrigen sowohl Styrmir als der Þáttr ihre Geschichte vom Geirstađaálfr geschöpft haben.

Mithin geht der Þáttr auf eine literarische Quelle zurück, die im Anfang des 13. Jahrhunderts vorhanden gewesen sein muss. Dass er in seiner überlieferten Form nicht selbst diese alte Quelle repräsentiert, geht aus den Abweichungen zwischen ihm und 1849 hervor. Auch scheint ja sein erstes Kapitel, wie oben gezeigt wurde, bereits die Hkr. vorauszusetzen; diese aber ist jünger als Styrmirs Bearbeitung der Óláfssaga und mithin auch als dessen Quelle. Trotzdem folgt für den Þáttr,

dass der Inhalt seiner c. 2—4 eine selbständige Überlieferungsform der darin enthaltnen Sagen darstellt.

Excurs II

Die Glámr-Episode der Grettissaga.

Grett. c. 32. Bei Þorhallsstađir, dem Hofe des Þorhallr, spukt es derartig, dass kein Schafhirt es bei dem Bauern aushält. Þorhallr wendet sich in seiner schwierigen Lage an den lögmađr Skapti, und dieser rät ihm, den Glámr aus Sylgsdalir in seinen Dienst zu nehmen. Als der Bauer dann einmal auf der Suche nach ein paar verschwundenen Pferden ist, trifft er draussen den Glámr und mietet ihn alsbald. Glámr ist ein Mann von auffallendem Äusseren; als Hirt besitzt er eine geradezu zauberhafte Gewalt über seine Herde.

In der Julnacht kommt er nicht nach Hause. Als man ihn am nächsten Morgen sucht, findet man draussen die Spuren eines furchtbaren Ringkampfes und nahe dabei den Leichnam des Glámr in schreckenerregendem Zustande. Vom Kampfplatz aus führt eine Fährte von der Form eines wiederholt niedergesetzten Gefässbodens hinauf nach den Bergen. Sie ist blutig, und man schliesst daraus, dass auch der Unhold, der den Glámr getötet hat, verwundet ist. Nachdem man vergeblich versucht hat, den Leichnam des Glámr nach der Kirche zu bringen, verscharrt man ihn draussen. Bald danach geht Glámr um und schädigt viele Leute.

c. 33. Im Frühjahr und Sommer nimmt der Spuk ab. Aber am folgenden Julabend verschwindet der neue Schafhirt des Þorhallr: man findet ihn am Grabhügel des Glámr: alle Knochen sind ihm im Leibe zerbrochen. Bald darauf greift Glámr den Kuhhirten im Stalle an und zerbricht ihm den Rücken. Nun verlässt der Bauer seinen Hof, Glámr aber tötet alles Vieh im Tale und legt schliesslich alle Höfe in der Gegend öde. Im Sommer wird es dann wieder ruhiger, so dass der Bauer zurückkehrt. Doch im Herbst sucht Glámr die Tochter des Bauern dermassen heim, dass sie stirbt.

c. 34. Grettir erfährt von dem Spuk auf Þorhallsstađir und macht sich dorthin auf.

c. 35. Eines Nachts tötet Glámr das Pferd des Grettir. In der nächsten Nacht kommt er ins Haus und reisst in furchtbarem Ringen den Grettir hinaus ins Freie. Dort aber bringt Grettir den Unhold zu Falle und tötet ihn, nachdem dieser noch eine Verwünschung gegen ihn ausgestossen hat. Glámr wird darauf verbrannt und seine Asche vergraben.

Diese Erzählung hat Boer in seinem Aufsatz zur Grett. (Z. f. d. Ph. 30 S. 53 ff.) und in der Einleitung zu seiner Ausgabe (S. XLI ff.) behandelt. Er erklärt sie für einen Bestandteil der ursprünglichen — auf alter Tradition beruhenden — Saga und inhaltlich als einen Mythus vom winterlichen Mondlicht, das personifiziert ist als ein Unhold, „welcher durch Blendwerk den Bauer zu sich in die Einöde lockt, ihn bezaubert und dazu verführt, dass er ihn in seinen Dienst nimmt, und sich später als ein Unhold entpuppt“ (Einl. S. XLII).

Literarisch betrachtet, macht allerdings die behandelte Episode nicht den Eindruck einer volkstümlich überlieferten Erzählung. Vielmehr erscheint sie als eine Zusammenarbeitung verschiedner konventionell gewordener Motivkreise. Den Grundstock bilden die Motive der volkstümlichen Gespenstersagen. Dass ein Toter eine ganze Gegend öde legt (§ 13), dass er einzelne Menschen wahnsinnig macht (§ 14), ihnen die Knochen zerbricht (§ 16), dass er auf Häusern reitet (§ 15), Tiere tötet (§ 19), dass man ihm nach seiner Überwindung das Haupt an den Hintern legt, den Leichnam verbrennt und die Asche beseitigt (§ 21): all das gehört, wie oben gezeigt wurde, in die Geschichten von menschlichen Wiedergängern. Diese Motive aber sind kaum mehr als freie Sagenmotive in die Grett. gelangt: Boer hat selbst gezeigt (Z. f. d. Ph. 30 S. 55 Fussn. 1), dass die Glámr-Episode, soweit sie Spukgeschichte ist, der Erzählung der Eyrb. über Þórolfr bægifótr fast Punkt für Punkt entspricht. Bereits diese ist eine Komposition, eine Zusammenfügung der verschiednen Gespenstermotive zu einem künstlerischen Ganzen. Und wenn man in Betracht zieht, dass auch an einer andern Stelle der Eyrb. (beim Spuk auf Fróđá, S. 40) verschiedne Lokaltraditionen und volkstümliche Sagenmotive zu

einer kunstvollen Gespenstergeschichte grossen Stiles zusammengearbeitet sind, so darf man wohl schliessen, dass auch die Geschichte von Þórolfr in ihrer überlieferten Form nicht reine Volkssage, sondern eine Arbeit des Verfassers der Eyrb. ist. Diese Arbeit hat dann dem Verfasser der Grett. als Muster und im einzelnen wohl auch direkt als Quelle gedient.

Ganz und gar nicht in den Rahmen einer Gespenstergeschichte passt nun aber nach Boer die Erzählung von der Überwindung des Glámr durch Grettir (Z. f. d. Ph. 30 S. 58); sie soll daher für das ursprüngliche mythische Wesen des Unholds zeugen.

Es wurde oben gezeigt, dass Ringkämpfe mit Toten in der Saga-Literatur durchaus nichts Ungewöhnliches sind (§ 16). Hier ist aber noch besonders darauf hinzuweisen, dass genau derselbe Kampf, den Grettir mit Glámr besteht, auch in einer andern Saga berichtet wird. Nach der Hávarđars. c. 2 geht Óláfr bjarnylr nach Bakka, um dort dem Spuken des verstorbnen Hausherrn Þormóđr ein Ende zu machen. Der Tote kommt des Nachts, reisst den Óláfr aus dem Bett und wird im Ringkampf von ihm besiegt. Aus der Schilderung des Kampfes seien im folgenden die Stellen herausgehoben, die mit der Erzählung in der Grett., zum Teil wörtlich, übereinstimmen.

Hávarđars. c. 2.	Grett. c. 35, 7 ff.
Óláfr lá í stafnrekkju útar viđ dyr . . .	**7.** Grettir lagđiz niđr í setit gegnt lokrekkju bónda . . .
ljós brann í skálanum . . .	**9.** ljós brann í skálanum . . .
Óláfr lagđisk niđr í skyrtu ok brókum . . .	**7.** vildi Grettir eigi fara af klæđum . . .
en kastađi á sik feldi einum . . .	**7.** hann hafđi röggvarfeld yfir sér . . .
gekk Þormóđr inn í skálann ok lét róa tinglit (vgl. Ausg. S. 62) . . .	**9.** sá Grettir, at Þrællinn rétti inn höfuđit . . .
hann sá at rekkja var skipuđ, er eigi var vani á . . .	**11.** Glámr sá, at hrúga nökkur lá í setinu . . .
snýr hann Þangat ok Þrífr í feldinn . . .	ok réz nú innar eptir skálanum ok Þreif í feldinn stundarfast . . .

Þeir skipta feldinum með sér . . .	kipðu nú í sundr feldinum í millum sín . . .
ok er Þormóðr finnr at afl er í Þeim, er fyrir er . . .	**12.** Glámr undraðiz, hverr svá fast mundi togaz við hann . . .
Þormóðr hljóp undir hendr hánum . . .	hljóp Grettir undir hendr honum . . .
tókst Þar hinn harðasti atgangr . . .	**14.** áttu Þeir Þá allharða sókn . . .
flest gekk ok upp Þat sem fyrir Þeim varð . . .	**13.** allt brotnaði Þat sem fyrir varð . . .
Þormóðr sótti Þá í ákafa ok Þar kemr at lyktum at Þeir horfa út . . .	**14.** Glámr fœrðiz i aukana ok knepði hann at sér, er Þeir kómu í anddyrit . . .

Die Unholde werden nun beide besiegt: Þormóðr stolpert auf dem Hofe rücklings über einen Baum, Glámr wird durch einen harten Anlauf des Grettir zu Fall gebracht.

Die Schilderungen der beiden Kämpfe decken sich also nahezu vollständig. Die einzelnen Abweichungen sind nicht so bedeutsam, dass man um ihretwillen die beiden Erzählungen als unabhängig voneinander ansehen könnte. Literarische Abhängigkeit auf der einen oder der andern Seite muss angenommen werden. Nun gehört zwar die Hávarðars. nicht zu den best überlieferten alten Sagas. Aber ihre Fehler beruhen darauf, dass sie fern vom Hauptschauplatz ihrer Begebenheiten aufgezeichnet wurde, nicht darauf, dass sie eine willkürliche literarische Kompilation ist. Ihr Verfasser geht nicht sonderlich auf romantische Ausschmückung der Erzählung aus; daher darf man wohl mit Finnur Jónsson (Lit. 2, 751) annehmen, dass ihre sagenhaften Bestandteile zumeist wirklicher Volkstradition entstammen (vgl. im ganzen Mogk II S. 755; F. J. Lit. 2, 752 ff.). Was speziell die hier behandelte Episode angeht, so darf sie wohl weit eher als die Erzählung der Grett. den Anspruch erheben, eine Volkssage zu sein. Denn in ihr ist das Gespenst wie in den andern Spukerzählungen der guten Sagas eine wirkliche historische Persönlichkeit, an die sich die Sage angeschlossen hat; Glámr dagegen ist ein literarischer Unhold zweifelhaften Charakters. Und da nun die Überwindung eines gespenstischen Toten im Ringkampf ein durchaus gebräuchliches Sagenmotiv

ist, so wird man annehmen dürfen, dass dieses seine spezielle Ausgestaltung zu der Erzählung in Havarðars. und Grett. zunächst in der Volkssage gefunden hat, die an die Person des Þormóðr anknüpfte (eine andre Sage über ihn s. oben S. 50). Von hier aus gelangte die Geschichte in die literarische Hávarðars. (entstanden nach Mogk in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts, vgl. S. 755; nach F. J. Lit. 2, 754 um c. 1300), und aus dieser hat sie der Verfasser der Grett. in seine grosse Gespenstergeschichte aufgenommen.[1]

Literarische Anleihen bei andern Gespenstersagen machen also den bedeutendsten Teil der Glámr-Episode aus. Aber auch Sagenstoffe andrer Art sind darin benutzt. Boer (Z. f. d. Ph. 30 S. 56. 57) macht auf die gewaltige Grösse des Unholds aufmerksam, die c. 35, 9. 10 geschildert ist. Danach scheint Glámr allerdings mehr ein Riese als ein menschlicher Wiedergänger. In das Bereich der Riesensage mag auch ein andres Motiv gehören: dem Þorhallr sind Pferde abhanden gekommen, und als er sie sucht, begegnet er zum ersten Male dem Glámr. Sobald er mit ihm seinen Vertrag geschlossen hat, sind die Pferde wieder da (c. 32, 7 ff.). Das Motiv, dass ein Riese Vieh verschwinden lässt, um sich dadurch eine Begegnung mit dem Suchenden zu ermöglichen, findet sich in der Barðars. c. 14. Aus der Riesensage[2]) ist das Motiv in die jüngeren isländischen

[1]) Meine Annahme verträgt sich selbstverständlich mit dem von Panzer (Beowulf S. 332 ff.) gelieferten Nachweis, dass die Glámr-Episode Motive eines bestimmten Märchentypus enthält. Aber allerdings wird man für eine andre Episode der Grett., den Kampf mit den Ungeheuern im Barðardalr (Panzer S. 316), Boer gegen Panzer darin recht geben müssen, dass die Züge, in denen diese mit der Glámr-Episode übereinstimmt, in letzterer ursprünglicher sind als in ersterer. Dass die Geschichte aus dem Barðardalr Zug um Zug ein bestimmtes Märchen nacherzählt, ist nicht erwiesen. Es kann also ein einzelner Abschnitt darin — und was sich mit der Glámr-Episode vergleichen lässt, ist ja nur eine kurze Partie — sehr wohl einer andern Quelle entstammen, als die übrige Erzählung, selbst wenn er Motive enthält, die in den sehr weiten Rahmen eines Märchentypus hineinfallen, der auch andern Abschnitten der Erzählung Stoff geliefert hat.

[2]) Möglich ist auch, dass dasselbe Motiv in Gespenstersagen gebräuchlich gewesen ist. So trifft nach der Laxd. (c. 38, 11 ff.) Þorkell, als er nach einer verschwundenen Kuh sucht, den umgehenden Hallbjörn, und während ihrer Begegnung findet ein Knecht die Kuh wieder.

Ächtersagen übergegangen (vgl. Gotzen, Über die Barđarsaga S. 48).

Hat somit der Verfasser der Glámr-Episode einzelnes vermutlich der Riesensage entlehnt, so ist es das wahrscheinlichste, dass er auch den Namen seines Unholds der gleichen Quelle entnommen hat. Glámr begegnet unter den Riesennamen der Sn. E. (I S. 554; II S. 471). In der Barđars. (c. 13. 15) tritt ein Riese dieses Namens auf. Man wird unter diesen Umständen wohl kaum zu grosses Gewicht darauf legen dürfen, dass das Wort glámr in der Sn. E. (I S. 472) auch als Mondbezeichnung auftritt und dass etymologische Erwägungen für diese Bedeutung des Wortes sprechen können (Z. f. d. Ph. 30, 56; Grett. S. 139 Fussn. 3).

Denn auch weitere Betrachtungen, die für den Charakter der Episode als eines Mondmythus ins Feld geführt werden, sind nicht überzeugend. Boer legt Gewicht darauf, dass Glámr in dem Augenblick, da er fällt, in den Mond blickt und dass in eben diesem Augenblick seine Augen dem Grettir als das Furchtbarste erscheinen, was er je gesehen hat. Glámr spricht dabei eine Verwünschung gegen Grettir aus und verdammt ihn dazu, diese schrecklichen Augen immer vor sich zu sehn (c. 35, 17 ff.). Betrachtet man diese Erzählung nicht isoliert, sondern hält sie zusammen mit den sonstigen Vorstellungen, die sich im altisländischen Aberglauben an den Augenblick des Todes schliessen, so ergibt sich, dass es sich hier um eine Kombination zweier Motive handelt. Die Augen des Sterbenden — vornehmlich bösartiger und zauberkundiger Menschen — haben verderbliche Wirkung: darum zieht man Leuten, die zur Hinrichtung geführt werden, einen Sack über den Kopf (Eyrb. c. 20, 16; Laxd. c. 37, 33 ff. und 38, 8. 9); gelingt es ihnen trotzdem, einen Blick irgendwohin zu werfen, so richtet dieser alsbald Unheil an (Laxd. a. a. O.)[1]. Andrerseits wird einer Verwünschung, die der Sterbende ausstösst, besondre Bedeutung beigemessen (Eyrb. c. 20, 18 ff.). Beide Motive finden sich vereint in der Erzählung vom Tode des Zauberers Halljörn (Laxd. c. 37, 37): hier wirft der Todgeweihte verderbenbringende Blicke um sich und spricht eine Verwünschung aus, die auch wirklich in Erfüllung geht. Dieselbe Verbindung beider Motive zeigt offenbar die Erzählung vom Ende des Glámr. Hier wird sie dadurch noch enger geschlossen, dass Glámr in seinen Fluch den Wunsch einfügt, sein furchtbarer Blick möge dem Grettir sein Leben lang vor Augen bleiben. Diese Worte sind aber nichts andres als ein Versuch des Sagaschreibers, den isländischen Ausdruck glámsýni „Halluzination“ aus seiner Geschichte heraus zu erklären, was ja auch in c. 35, 26 klar genug zugegeben wird. Von einer inneren Verbindung zwischen dem Monde, in dessen Glanze die furchtbaren Augen des Glámr aufleuchten, und dem Unhold selbst kann nach dem Angeführten jedenfalls kaum die Rede sein.

[1]) Weiteres Material hierzu hat Feilberg (Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 11, 310 ff., 425 ff.) zusammengetragen, und er stellt mit vollem Recht die Geschichte von den Augen des Glámr in diesen Zusammenhang (ebd. S. 313).

Es hat nach allem wenig Wahrscheinlichkeit für sich, dass die Glámr-Episode von Haus aus auf einem alten Mondmythus beruhe. Eher ist sie ein rein literarisches Produkt: die Hauptmasse ihres Stoffes beruht auf ausführlichen Gespenstergeschichten andrer Sagas (Eyrb.; Hávarđars.), der Name ihres Helden und einige Züge an ihm entstammen der Riesensage, und ihre Schlussszene ist um einer Etymologie willen aus einigen Motiven der Volkssage kombiniert. Auch diese Episode spricht also ebenso wie die oben (S. 23 ff.) behandelte von Grettirs Hügelraub gegen Boers Annahme einer alten, aus echter Tradition schöpfenden Grett.

Einzelne Züge in dieser Geschichte können natürlich trotzdem ihren sagengeschichtlichen Wert behalten, wenn man sie nur als literarische Belege für das Vorkommen gewisser Motive handelt, wie dies oben (Kap. 2) geschehen ist.

Excurs III

Zu Egills Sonatorrek.

Neckel (Beiträge zur Eddaforschung, Dortmund 1908, S. 373 ff.) sieht in dem Sonat. ein Produkt der Einwirkung altenglischer elegischer Poesie auf Egill, der sich ja in seiner Jugend längere Zeit in England aufgehalten hat. Sowenig ich

im allgemeinen die Möglichkeit solcher Einflüsse in der Poesie der späteren Wikingerzeit leugnen möchte, so scheint mir doch gerade gegenüber dem Sonat. eine solche Annahme unnötig. Wenn man nicht der in der Egilssaga verarbeiteten Tradition ihre Glaubwürdigkeit völlig abstreiten will, so muss man in dem Sonat. ein vollkommen angemessnes Ergebnis der Situation sehen, aus der es entsprungen ist (s. oben S. 105). Es ist nicht eine im Gedanken an englische Vorbilder ausgearbeitete Elegie, sondern ein poetischer Ausdruck der Gedanken und Empfindungen Egills, wie sie ihn an jenem Tage erfüllten. Daher ist das Gedicht im einzelnen keineswegs tadellos disponiert. Neckel (S. 374) macht darauf aufmerksam, dass Str. 10—12 dem Sinne nach besser hinter 7 ihren Platz finden würden. Aber sie nehmen in der Überlieferung diese Stelle nicht ein und haben es gewiss auch nicht in Egills Gedicht getan. Denn auf Str. 6, 8: es mér sær of vann, 7, 1. 2: Mjök hefr Rón of rysktan mik, 7, 5. 6: sleit marr bönd minnar ættar kann kaum alsbald wieder der Ausdruck: Mik hefr marr miklu ræntan (10, 1. 2) gefolgt sein. Den Dichter führt vielmehr ein unwillkürlicher Gedankengang zur selben Stelle zurück. Er hat (6 ff.) vom Tode seines Sohnes gesprochen und den Wunsch geäussert, ihn rächen zu können (8). Aber dieser Gedanke führt ihn darauf, dass zu kriegerischer Rache Helfer nötig sind; seine beste Hilfe ist ihm ja aber geraubt, und damit fällt er wieder zurück in die Klage um den Sohn (10). Er malt die Grösse seines Verlustes aus, indem er die Hoffnungen erwägt, zu denen dieser Sohn Veranlassung gab (11. 12). Nun gedenkt er auch dessen, dass er der Brüder beraubt ist und dass für verlorne Söhne und Brüder an Fremden kein Ersatz zu gewinnen ist (13—17). Wenn dabei die Schilderung der Hilfe, die man von solchen natürlichen Helfern erwarten darf, kriegerische Farben aufweist, so ist darin sicher mit Neckel (S. 375) ein konventionelles, aller alten Skaldendichtung eignes Element zu sehen. Dass aber der wichtigste Teil des Gedichtes überhaupt ein vom Dichter geträumtes kriegerisches Bild sei (Egills Verwandte sind im Kampfe gefallen, er trägt die zerstückten Leichen hinaus, zum Rachekampf braucht er seine Brüder und Genossen, Neckel S. 374), kann man nur dann annehmen, wenn man tatsächlich die Strophen

10—12 umstellt, und dazu ist man meiner Meinung nach nicht berechtigt.

In Str. 18 endlich kommt der Dichter von seiner allgemeinen Verlassenheit nochmals auf den Tod des Sohnes zurück. Dieser ist bis dahin also der Grundgedanke des Gedichtes: aber nicht im Sinne einer Idee, aus der in logischer Folge sich die ausgesprochnen Gedanken ergeben, sondern im Sinne einer beherrschenden Grundstimmung, in die der Dichter immer von neuem wieder zurückfällt. In diesem Teile des Gedichtes ist also die Absicht von Egills Tochter, dass der Vater durch die Tätigkeit des Dichtens aus seinem dumpfen Schmerz herausgerissen werden soll, noch nicht erreicht. Dies tritt erst im zweiten Teile ein, wo Egill durch den Gedanken an Gunnarrs Tod auf Óđinn geführt wird (s. oben § 55), der ihm zwar einen schweren Verlust zugefügt hat, von dem aber andrerseits auch die kostbarsten und stolzesten Güter stammen, die Egill sein eigen nennt.

Excurs IV
Zum Ynglingatal.

Im vorhergehenden ist das Yngt. als eine aus heidnischer Zeit stammende Quelle benutzt worden. Dies Verfahren erfordert einige Worte der Rechtfertigung, da die Echtheit dieser Dichtung, nachdem frühere Angriffe auf sie abgelehnt worden waren, in neuster Zeit wiederum von G. Neckel (Beiträge zur Eddaforschung, S. 389 ff.) ernstlich bestritten worden ist. Nach Neckel ist das Yngt. die gelehrte Dichtung eines Isländers aus dem 12. Jahrhundert, spätestens kurz vor a. 1154 entstanden (a. a. O. S. 414).

Was die Art der Abfassung des Gedichtes angeht, kann ich mich der Meinung Neckels nicht anschliessen: die Strophen sollen zusammen mit der ältesten Yngs. entstanden sein, so dass diese einer Fornaldarsaga mit eingelegten unechten Strophen gleicht (S. 418). Abgesehen davon, dass historische Sagas mit Stropheneinlagen — und die Yngs. will doch offenbar als Geschichtswerk ernst genommen sein — in so früher Zeit (vor 1154) nicht nachweisbar sind, erlaubt, soweit ich sehe, das ge-

samte Verhältnis von Versen und Prosa eine solche Auffassung nicht. Die Prosa gibt stellenweise eine einfache Umschreibung der Strophen, stellenweise bietet sie Angaben, die aus den erhaltenen Strophen nicht entnommen sein können, und stellenweise sucht sie Strophen zu erklären, versteht sie aber unrichtig. Dieses Verhältnis lässt sich am einfachsten doch so erklären, dass der Verfasser der Prosa das ältere Gedicht benutzt hat: dabei war es stellenweise seine einzige Quelle, die er mehr oder weniger richtig ausdeutete, stellenweise waren ihm über die darin behandelten Personen noch weitere Sagentraditionen bekannt, die er dann hinzufügte. Dass die Prosa von einem andern als Snorri und zu einem andern Zweck denn als Einleitung der Hkr. verfasst worden sei, lässt sich kaum beweisen.

Das einzige Argument, das mit einer gewissen Bestimmtheit auf Entstehung des Gedichtes im 12. Jahrhundert weisen könnte, ist die Erwähnung der fróđir menn (Str. 6, 3; vgl. Neckel S. 397 ff.). Aber nur hierauf gestützt, wird man nicht entgegen aller alten Tradition das ganze Gedicht in eine so späte Zeit versetzen dürfen.

Doch Neckel führt Gründe an, die wenn auch nicht ein so weites Vorrücken in der Zeit, so doch immerhin die Behauptung zu rechtfertigen scheinen, dass nicht schon Þjóđolfr der Verfasser gewesen sein könne.

Im Yngt. reicht in einer ganz ungewöhnlich hohen Zahl von Halbstrophen der Satz mit fester Bindung über den Schluss der Langzeile hinaus (S. 410 ff.). Ein solches Verhältnis von Satz und Vers ist aber nach Neckel nicht für die alte nordische Poesie eigentümlich, sondern erst in verhältnismässig später Zeit unter fremdem Einfluss aufgekommen. Diese höchst bedeutsame Hypothese in ihrer gesamten Ausdehnung zu würdigen, kann an dieser Stelle nicht meine Aufgabe sein[1]). Hier genügt es, folgendes festzustellen. Können die Bindungsverhältnisse der Halbstrophen tatsächlich beweisen, dass das Yngt. nicht von Þjóđolfr stammt, so ist damit noch nicht erwiesen, dass das Gedicht nicht heidnisch sei. In den Gedichten des heidnischen Skalden

[1]) Meiner Ansicht nach verringert man den Wert einer wissenschaftlichen Hypothese durchaus nicht, auch wenn man darauf verzichtet, alles, was ihr entgegenstehen könnte, gewaltsam aus der Welt zu schaffen.

Egill, deren Echtheit nicht bezweifelt wird, ist diese Bindung der Langzeilen recht häufig (S. 387 ff.). Geht nun das Yngt. darin noch über die Gedichte Egills hinaus, so folgt daraus noch nicht, dass es viel jünger sein müsse als diese. Was bei Egill möglich war, darauf konnte auch einer seiner Zeitgenossen, abhängig oder unabhängig von ihm, verfallen.

Hierüber hinaus können auch Neckels weitere Argumente nicht führen. Eine besonders künstliche Regelung der kviđuháttr-Strophe (S. 409 ff.), die überaus häufige Variation von Begriffen durch Synonyma (S. 401 ff.) und gekünstelte Umschreibungen (S. 401) kann man, sofern man auch nur einen geringen Teil der skaldischen dróttkvæđ-Poesie des 9. und 10. Jahrhunderts für echt hält, nicht als Beweis für nachheidnischen Ursprung des Gedichtes anführen. Genealogische Erörterungen über die Herkunft von „Feuer", „Wasser" u. dgl. (S. 403 ff.) in der späteren halbwissenschaftlichen Literatur stellen wohl eher Erklärungsversuche für mehr oder weniger unverständliche Skaldenausdrücke als willkürliche Schöpfungen einer späten Zeit dar. Dass Skjölf in der kaum ganz befriedigend deutbaren Str. 10 das „Erdbeben" sein müsse (S. 403), lässt sich nicht beweisen.

Eher schon lassen sich die zahlreichen Umschreibungen vermittelst Hilfsverben für Neckels Ansicht verwenden (S. 400 ff.).

Unter den (S. 404) aufgeführten Anklängen an andre Gedichte findet sich kein Ausdruck, bei dem mit zwingender Notwendigkeit zu schliessen wäre, dass das Yngt. der nehmende Teil ist.

Dass alle in dem Gedicht aufgeführten Könige historische Personen sind, kann man, auch wenn man in Þjóđolfr den Verfasser sieht, unmöglich erwarten. Eine so lange Reihe kann nicht von der Tradition historisch treu bewahrt geblieben sein, zumal die Tradition norwegisch war, der grössere erste Teil der Königsreiche aber nach Schweden gehörte. Wenn daher dieser Teil der Reihe durch Zusammenstellung alliterierender Namen stilisiert und durch rein erfundne Namen verlängert worden ist (S. 395 ff.), so braucht das keineswegs erst in einer Þula des 12. Jahrhunderts geschehen zu sein.

Es lässt sich also meiner Ansicht nach durch die von Neckel angeführten Gründe nicht beweisen, dass das Yngt. in

später, nachheidnischer Zeit entstanden ist. Eine andre Frage ist noch die, ob es sich wirklich um eine Dichtung des Þjóðolfr aus dem 9. Jahrhundert handelt. Ich glaube, auch diese Frage lässt sich nicht unbedingt verneinen. Die Tatsache, dass die Dichtung dem für die spätere Tradition bedeutungslosen Rögnvaldr gewidmet ist[1], lässt sich befriedigend doch eigentlich nur so erklären, dass das Gedicht eben tatsächlich an dessen Hofe entstanden ist. Bedeutung für die Chronologie hat es auch, dass die Strophen über Óláfr Geirstaðaálfr nicht die Auffassung vom Ende dieses Königs zeigen, die in der literarischen Tradition vor c. 1200 im Umlauf gewesen sein muss (vgl. oben § 27 und Excurs I). Dies lässt sich am besten so deuten, dass im Yngt. (und bei Snorri, der hier offenbar das Gedicht als die allein massgebende Quelle ansah) die wirklichen historischen Tatsachen berichtet sind, während später — etwa in der Zeit Óláfr des Heiligen — sich eine sagenhafte Tradition darüber gebildet hat, die dann in die isländische Prosaliteratur übergegangen ist. Was im übrigen den historischen Quellenwert des Yngt. angeht, so verdienen meines Erachtens die Ausführungen A. Bugges (Vestfold og Ynglingeætten, Hist. Tidskr. Krist. IV Række, 5. Bd. S. 433 ff.), in denen auch die anstössige Bezeichnung jöfurr gauzkr (Str. 31, 10; Neckel S. 402 ff.) ihre Erklärung findet (S. 442), volle Beachtung.

Als letztes Bedenken gegen Neckels Auffassung ist noch anzuführen, dass im Anschluss an das Yngt. unbedingt auch ein weiteres, meist für echt gehaltnes Skaldengedicht, das Hál., für eine Fälschung erklärt werden muss (S. 413 ff.).

Ich bin nicht der Meinung, dass ich Neckels Hypothese hiermit endgültig widerlegt habe. Eine erschöpfende Behandlung der Frage ist nicht möglich ohne ausführliches Eingehen auch auf die von ihm aufgestellten Grundsätze für die Eddakritik. Aber die gegebenen Ausführungen dürften doch genügen, es zu rechtfertigen, dass ich das Yngt. im vorhergehenden noch als eine aus heidnischer Zeit stammende Quelle benutzt habe.

[1]) Was Neckels Ausführungen auf S. 412 angeht, vgl. man seine Bemerkung auf S. VIII.

Buchdruckerei Maretzke & Märtin, Trebnitz i. Schl.

Fortsetzung 4. Umschlagseite